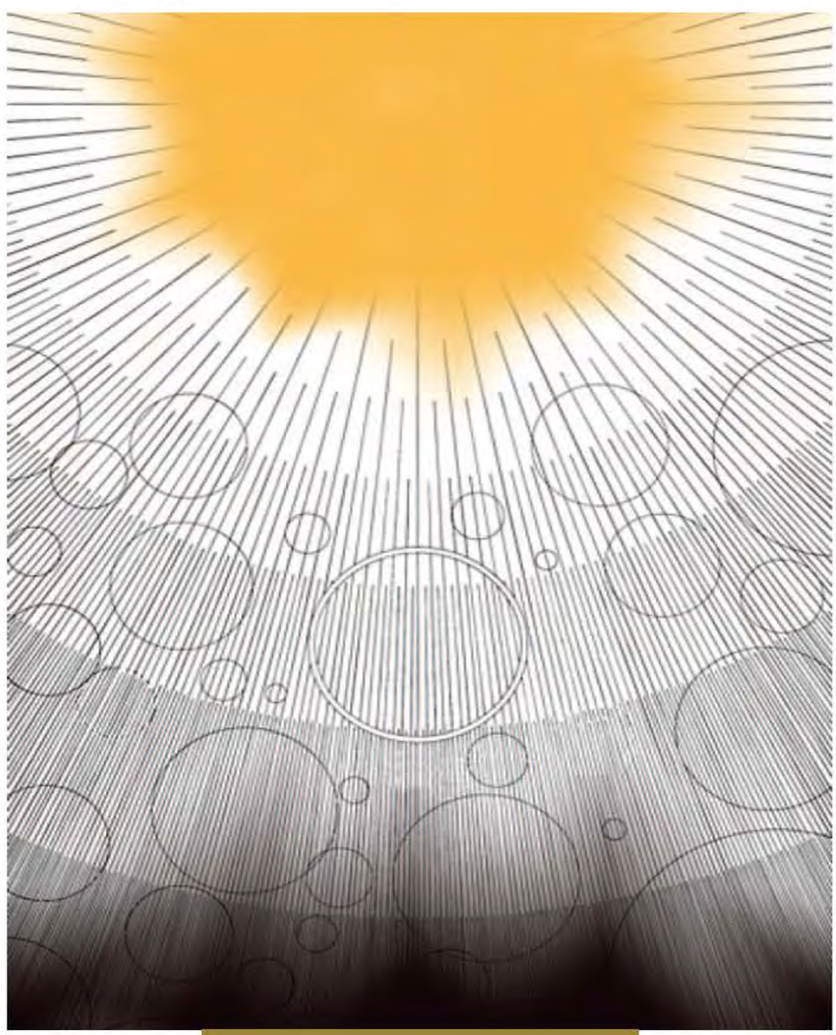
أسئلة الحداثة في الفكر العربي

من إدراك الفارق إلى وعي الذات



الدكتور كمال عبد اللطيف

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

أسئلة الحداثة

فـي الفكر العربي

من إدراك الفارق إلى وعي الذات

أسئلة الحداثة

فـي الفكر العربي

من إدراك الفارق إلى وعي الذات

الدكتـور كمال عبد اللطيف

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عبد اللطيف، كمال

أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات/كمال عبد اللطيف.

320 ص.

ببليوغرافية: ص 317 ـ 320.

ISBN 978-9953-533-26-1

1. الحداثة. 2. الفكر العربي. أ. العنوان.

181.07

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، 2009

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: 5285 ـ 113

الحمراء ـ بيروت 4001 2037 ـ لبنان

هاتف: 789453 (1-961)

فاكس: 789454 (1-961)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات

مقدمـة 9

الفصل الأول : نحو حداثة سياسية عربية

مقدمات وأسئلة 13

مقدمـة 15

أولاً : الحداثة السياسية العربية في عملية

انبناء المشروع الحداثي في الفكر العربي 20

1 ـ أولوية الإصلاح السياسي في النهضة العربية

وانطلاق مشروع التحديث السياسي 24

2 ـ الإصلاح السياسي الحداثي

في خطابات النهضويين العرب 27

3 ـ لحظة الاستعمار المباشر

في ديناميات التحديث القسري وتوابعه..... 32

4 ـ التراجعات الكبرى

وانطلاق مشروع ترسيخ وتوسيع التحديث السياسي 36

ثانياً : نحو إعادة تأسيس مرجعية الحداثة السياسية

في الفكر العربي 42

- في جدلية الحاضر العربي:

التقليد المحاصر والحداثة المحاصرة 43

أ ـ في حدود المجال السياسي 46

ب ـ سؤال الديمقراطية وحقوق الإنسان 48

الفصل الثاني : عقلانيات الفكر العربي النهضوي 51

مقدمـة 53

أولاً : العقلانية في خطابات النهضة العربية
(في تحقيب مسار العقلانية في الفكر العربي) 59
1 ـ عقلانية وعي الفارق 61
2 ـ عقلانية المقايسة والتماثل 65
3 ـ عقلانية وعي الذات 73
أ ـ العقلانية الوضعية 78
ب ـ العقلانية النقدية 80
(1) تاريخانية عبد الـلـه العروي 81
(2) في نقد العقل التراثي 84
ثانياً : مفارقات العقلانية العربية 88
1 ـ مفارقة الانتقاء 90
2 ـ مفارقة عدم المطابقة 91
3 ـ مفارقة التوتر 92
مراجـع الفصل 95
الفصل الثالث : قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر
التحقيب، المرجعية وأسئلة التغيير 99
مقدمـة 101
أولاً : التحقيب، من إدراك الفارق إلى المأسسة ومفارقاتها 106
1 ـ لحظة إدراك الفارق، في أهمية التربية والتعليم 109
2 ـ لحظة وعي التحول والتغير 115
3 ـ لحظة وعي المأسسة، نحو عقلانية إجرائية 123
ثانياً : مفارقة لحظة المأسسة، الحجابُ بديل الحَجْبِ 132
مراجع الفصل 137
الفصل الرابع : من الحريات إلي باب الحرية
المماثلة التاريخية ووعي الذات 141
مقدمـة 143

1 ـ النصوص المحورية في علامات الفصل 145
2 ـ النصوص الفارقة، لحظات كبرىفي تاريخ مفهوم الحرية 150
أولاً : سؤال الحرية في الفكر العربي 152
1 ـ «الحريات» عنوان لحظة المقايسة 154
2 ـ وعي الذات وانفتاح «باب الحرية» 158
ثانياً : نحو إعادة بناء الحرية في الفكر العربي 162
ثالثاً : وعي الذات، في المخاطرة بالإبداع 165
مراجع الفصل 167
الفصل الخامس : العرب والعالم
نحو تواصل متكافئ ومنتج 169
مقدمـة 171
أولاً : قضايا العالم المعاصر 178
1 ـ التطرف السياسي والديني، الإرهاب المتبادل 180
2 ـ السلام في العالم، في البحث عن التوازن المفقود 187
3 ـ البيئة والتلوث، في المحافظة على الأرض
والإنسان والمستقبل 191
4 ـ الأقليات والتعدد الإثني، نحو تعزيز قيم المواطنة 195
5 ـ العرب والعولمة، نحو تكيّف يتيح إمكانية التشارك 200
ثانياً : نحو تواصل أكثر إنتاجية 204
مراجع الفصل 207
الفصل السادس : نهوض المرأة العربية وسؤال الداخل والخارج
نحو توسيع وتعميم قيم التحرر 211
مقدمـة 213
- نحو تشخيص إشكالية الداخل والخارج
في موضوع النهوض بالمرأة العربية 218

أولاً : الآخر في مرآة الذات،

في البحث عن صورة أخرى للمرأة 222

ثانياً : الذات في مرآة الآخر، المساهمة العربية

في بناء أسئلة تحرر المرأة 232

ثالثاً : من الانبهار إلى وعي الذات

نحو توسيع كونية التحرر النسائي في المجتمع العربي 242

الفصل السابع: روحانيات الحداثة

مقدمات وتجليات 247

أولاً : المقدمة الأولى 249

ثانياً : المقدمة الثانية 250

ثالثاً : في تجليات روحانيات الحداثة 252

تذييل: حوار المشرق والمغرب أم كسر مرجعية التقليد؟ 255

مقدمـة 257

أولاً : في محدودية ثنائية مشرق/مغرب 260

ثانياً : مشرق/مغرب، البداية والألغام 263

ثالثاً : ردود فعل وتوظيفات صانعة لثنائية ملتبسة 267

رابعاً : مشرق/مغرب، وهم التميز الثقافيووحدة السقف المرجعي .. 271

خامساً : مشرق/مغرب أم تقويض مرجعية التقليد؟ 274

ملاحـق

ملحق الفصلين الأول والثاني 283

ملحق الفصل الرابع 295

ملحق الفصلين الثالث والسادس 307

المراجـع.....317

مقدمـة

نتناول في هذا الكتاب بعض أسئلة الحداثـة في الفكـر العـربي المعـاصر ، نقترب منهـا ونبنـي عليهـا، ونحـن نركّـب انطلاقـاً منهـا جملـة مـن التصـوّرات والمواقف. ولعلنا نتابع في أبحاث هذا الفكر جهدنا النظـري الهـادف إلى مزيـد من ترسيخ قيم الحداثة والتحديث السياسي في ثقافتنا ومجتمعنا . ولأننا نـؤمن بأن الحداثة أفـق في الفكـر وفي العمـل مفتـوح عـلى الحـاضر والمسـتقبل، وأن إشكالات الحداثة في راهننا متصلة بإشكالاتها الكبرى في الفكـر المعـاصر ، فإننـا نريد لمصنّفنا هذا أن يشـكّل إسـهاماً يحفّـز عـلى مزيـد مـن تعميـق النظـر في إشكالات الحاضر العربي، خاصة في مظاهره الفكرية والسياسية.

نقترب في فصول ومفاصل هذا الكتـاب مـن سـؤال العقلانيـة والعقلنـة، ونفكـر في موضـوع التواصـل، ثـم نعـالج بعـض إشـكالات الوضـع النسـائي في مجتمعنا وفي فكرنا من منظور يتوخى تعميم وتوسيع قيم التحرر. كـما نعتنـي بسؤال الحرية في فكرنا السياسي منطلقين مـن خطابـات الإصـلاح، لنقـف أمـام باب الحرية المُشرَّع على ممكنات الإبداع اللامتناهية، ديـدننا في ذلـك الاعتـزاز بالعقل والتاريخ والمستقبل .

تحضر في قلب فصول هذا الكتاب هواجس التفكـير في كيفيـات تـوطين قيم العصر في ثقافتنا المعـاصرة ، فـنحن نـؤمن بـأن انفتـاح ثقافتنـا عـلى قـيم الأزمنة الحديثة والمعاصرة في الفلسفة والسياسة والمجتمـع، يُعـدّ مـن الوسـائل المساعدة في عمليات إنجاز ما يمكِّن ذاتنا التاريخية من مواجهة أسئلة حاضرها ومستقبلها، وبأقصى ما يمكن من الوعي التاريخي واليقظة الفكرية .

ولأنّا نشتغل أساساً في مجال الفكر، ونقترب من أسئلة التحـديث

السياسي في إطار منظومات الأفكار والتصوّرات ، فقد ركبنا في فصول هذا الكتاب تحقيباً نظرياً تاريخياً استوعبنا في سياقه محصّلة جهودنا المتواصلة في الاقتراب من أسئلة ونصوص الفكر العربي المعاصر .

إن العنوان الفرعي لكتابنا من إدراك الفارق إلى وعي الذات ، يشير إلى محتوى التحقيب الذي ركبناه، إنه يشير إلى لحظتين فاصلتين في صيرورة تمثّل الفكر العربي لأسئلة الحداثة في فكرنا . يتعلق الأمر بما أطلقنا عليه لحظة إدراك الفارق ثم لحظة وعي الذات ، وبين إدراك الفارق ووعي الذات لحظات لا يمكن اختزالها في حدين أو ثلاثة، ففي التاريخ تحصل الأمور بصورة مركّبة ومتداخلة، وفي لحظات البحث يبني الباحث نقط ارتكاز نظرية مساعدة على الإنجاز ، ومُرتِّبة لتصوراتٍ ناظمة للمتناقض والمختلف والمتحوِّل.. وهكذا اجتهدنا لنعلن أن انخراط الفكر العربي في مسلسل استيعاب الحداثة مرّ بثلاثة أطوار كبرى متداخلة ومتباعدة، متكاملة ومتناقضة، ثلاثة أطوار تعكس مخاضات وتوترات ومفارقات مشروع الحداثة والتحديث في فكرنا ومجتمعنا خلال القرنين الماضيين .

تنشأ اللحظة الأولى، لحظة إدراك الفارق، لا لتختفي أو تنقطع، إنها تنشأ لتقدم علامة كبرى في طريق مفتوح، وقد استعملنا في نعتها مصطلحاً سيكولوجياً ومفردة تستوعب طرفين، نقصد بذلك فعل الإدراك ، عملية إدراك الآخر ، حيث يحضر الآخر المدرَك كعلاقة صانعة لصورة جديدة في تاريخ لم يعد بإمكانه أن يظل مجرد خزانٍ حافظٍ لموروث يتلاشى. وتنشأ اللحظة الثانية، لحظة وعي الذات، في الربع الأخير من القرن العشرين، من دون أن يستبعد هذا الإقرار الزمني حصول بعض أماراتها وحدوسها العامة في زمن سابق، تنشأ لحظة وعي الذات لتؤشر على مفترق طرقٍ كبير صانع لأسئلة الراهن في عالمنا .

إن لحظة وعي الذات التي ما تفتأ تتشكّل في فكرنا المعاصر، تستوعب في تصورنا مكاسب لحظة إدراك الفارق ، وتتجه إلى تخطيها في اتجاه استحضار المكوّن الذاتي، ومحاولة بناء أسئلته في علاقاتها بمعطيات الحاضر في بُعده الكوني، ومن دون إغفال المتاح للبشرية جمعاء في مجالات المعرفة والمجتمع والتاريخ .

من إدراك الفارق إلى وعي الذات تحضر لحظات المقايسة ، وهي لا

تحضر في سلَّم زمني صاعد، إنها تحضر في اللحظة الأولى وفي لحظة وعي الذات لذاتها، للتمكن من إدراك التمايز والحث على التواصل بالمثاقفة، فالتاريخ واحدٌ مشترك، والمصير واحدٌ مشترك، وكل تخندقٍ يعزز التنافي ويرسّخ التجافي ويصنع المسافات الفاصلة . أما مساعي التواصل فإنها تستنبت قيم الوصل من دون أن تستبعدَ معطيات الخصوصيات التاريخية الصانعة لثراءِ التعدد وخصوبة الفصل الذي لا يُغفلُ الوصل.

إن وعي الذات الذي ننظر إليه اليوم كأفق صانع لكثيرٍ من مظاهر الإبداع في فكرنا المعاصر وذلك رغم بؤسه وشقائه، يستند إلى قيم التاريخ التي لا تتردد في النظر إلى القطائع باعتبارها استمراريات مبدعة ، وهو مفهوم مبني في أعمال هذا الكتاب باعتباره أولاً وقبل كل شيء لحظة مخاطرة، ونقطةَ ارتكاز مفصلية تعي المسافات والأزمنة في الذات، وخاصة عندما تكون متشظية، مثل ما هو عليه حال ذاتنا التاريخية في طورها الانتقالي الجاري اليوم ، حيث تشكّل علاقتنا بالآخرين في العالم وجهاً قوياً لذات مركّبة، ذات لا يمكن فصلها عن محيطها الخاص وفضائها العام ، فضاء إنسانية شقيّة بصراعاتها، ومتطلعةٍ في الآن نفسه إلى فكّ تناقضاتها بما يسمح بتعزيز قيم التواصل المتكافئ والخلاّق.

يمكن اعتبار هذا الكتاب جزءاً ثانياً لمصنّفنا أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل ، وهو يندرج ضمن مشروع في الفكر نواصل فيه مواجهة معضلات وأسئلة التأخر التاريخي العربي، لنقدم محاولاتٍ في تشخيصِ عوائق الحداثة في فكرنا ومجتمعنا، بهدف تعبيد السبل النظرية التي تتيح لنا تجاوز أوهام الانكفاء الذاتي نحو عالم أكثر رحابة وتاريخ أكثر إنسانية..

الرباط، 30 نيسان/أبريل 2006

الفصل الأول

نحـو حداثـة سياسيـة عربيـة

مقدمـات وأسئلـة[*]

(*) هذا الفصل هو في الأصل ورقة قدمت إلى: الحداثة والحداثة العربية (مؤتمر)، تنظيم المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت، 30 نيسان/أبريل ـ 2 أيار/مايو 2004، وقد كانت أعمال هذه الندوة مهداة إلى إدوارد سعيد.

«لا يمكن إرغام أحد بالقوة أو بالقانون على امتلاك السعادة الأبدية»

سبينوزا

مقدمة

نركّز في هذا الفصل على زاوية محددة من زوايا التفكير في الحداثة السياسية، خاصة الجوانب النظرية المتصلة بالحداثة في فكرنا المعاصر[1] ولا نعتني كثيراً بالوقائع السياسية إلا في السياقات التي نلجأ فيها إلى التمثيل على مسألة بعينها . نعلن هذا الاختيار في البحث والمقاربة لاتساع مجالات الموضوع وتنوّعها، ولأننا نتصوّر أن التفكير في الحداثة والتحديث السياسي في الوطن العربي يتطلب جهوداً بحثية جماعية مركبة، يتمّ فيها الاهتمام بالفكر مترجماً في المشاريع الإصلاحية وبرامج التحديث. كما تتم فيها العناية بجوانب الممارسة الفعلية التي نفترض أنها تترجم بطريقة أو بأخرى نوعية الاختيارات المفكَّر فيها، لتبني بلغة الواقع والتجربة الأنظمة السياسية وأنماط التدبير السياسي.

ونتجه في سياق عنايتنا بالمجال النظري للحداثة السياسية العربية نحو بناء مقاربة تفكر بمنطق السلب وآلياته في التحليل والفهم[2]، حيث نركّز اهتمامنا على عوائق الحداثة السياسية في فكرنا المعاصر أكثر من سعينا إلى

(1)سبق أن أنجزنا في هذا المجال بعض الأبحاث وقد جمعناها في المصنفات الآتية: كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)؛ العرب والحداثة السياسية (بيروت: دار الطليعة، 1997)؛ الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1999)، و أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

(2)لقد اتخذنا هذا المنحى في المعالجة، في أبحاثنا المتعلقة بموضوعيْ الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي، ويمكن مراجعة نماذج من هذه الأبحاث في: عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل ، ص 16 ـ 26 و28 ـ 50.

تشخيص وَجَرْدِ المكاسب والمنجزات. ومبرر هذا الخيار في البحث يعود إلى اقتناعنا بوجود موانع عديدة تحول بيننا وبين استيعاب أكثر تاريخية لنظام الحداثة السياسية ومفاهيمها، ولعلنا نوفَّق في هذا الكتاب في إبراز بعض هذه العوائق، وتقديم تصوّرنا لكيفيات تجاوزها والتقليص من حدة تأثيرها السلبي في مشروعنا التاريخي في الحداثة والتحديث..

وإذا كنا في هذا الفصل نسلّم بأن أغلب التجارب السياسية التي قامت في كثير من البلدان العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، تشكّل مرحلة انتقالية جديدة في طريق بناء المشروع السياسي الحداثي، فإننا في الوقت نفسه ننظر إلى علامات التحوّل الجارية بكثير من الحذر والاحتياط، بحكم مظاهر التردد، بل التراجع التي تتحكم في هذه العلامات في أغلب البلدان العربية.

نقرأ إذن تاريخنا المعاصر، ونعيد ترتيب بعض معطياته في ضوء مساعينا الرامية إلى المساهمة في تعميق الحداثة السياسية العربية، وهذا الأمر بالذات يتطلب بناء توضيحين اثنين:

1 ـ الحداثة مشروع نظري تاريخي مفتوح

ليست الحداثة في معطيات هذا الفصل، سواء ما تعلق منها بالمنظور الفكري الحداثي أو بالتحديث السياسي في تمظهراته المختلفة، أو ما تعلق منها بالإشكالات الثقافية والحضارية الموضوعة اليوم موضع جدل وسجال في الفكر المعاصر، ليست الحداثة في كل ما سبق مجرد مفهومٍ أو جملة من المفاهيم المتصلة ببعض الأنساق والمنظومات الفلسفية والوقائع التاريخية الحاصلة في أوروبا ابتداء من القرن السابع عشر، بل إنها كما نتصوّرها ونفكر فيها تستوعب ذلك وتتجاوزه، وذلك بناء على معطيات التاريخ الذي ساهم في تبلورها وتبلور المعطيات المركَّبة والمتناقضة التي نشأت في سياقات صيرورتها وتطوّرها.

ومعنى هذا أننا لا نستكين في منظورنا إلى الحداثة، ونحن نمارس عمليات تحليل ونقد منظومات فكرنا السياسي، إلى تصوّرات ورؤى فكرية مُغلَقة، قدر ما نسلّم بجملة من المبادئ النظرية التاريخية العامة التي تنظر إلى الإنسان والمجتمع والطبيعة والتاريخ من منظور يستوعب ثورات المعرفة والسياسة كما تحققت وتتحقق في التاريخ الحديث والمعاصر، في أوروبا

بالذات، باعتبار أنها موطن التشكّل الأول للمشروع الفلسفي الحداثي، ثم في باقي مناطق وقارات العالم الأخرى، بحكم شروط التحوّل العالمية التي واكبت بعد ذلك انقلابات الحداثة في مختلف بقاع المعمورة، مُستوعبةً مظاهر مختلفة من الحياة في الاقتصاد والسياسة والعلم والميتافيزيقيا[3].

إن قوة الموقف الفلسفي الحداثي كما نفهمه تتمثّل أولاً وقبل كل شيء في وعي مبدأ المخاطرة الإنسانية الساعية إلى التغيير استناداً إلى قيم جديدة، قيم بديلة لقيم التقليد المتوارثة وقيم العقل النصي ، حيث فجّرت مغامرة البحث الإنساني، ابتداءً من أزمنة النهضة في القرن السادس عشر، آفاقاً واسعة أمام العقل البشري، وهو الأمر الذي ترتب عليه في الفكر الحديث والمعاصر، ميلاد مجموعةٍ من القيم المعرفية والأخلاقية الجديدة في النظر إلى الطبيعة والإنسان والمستقبل .

أما الحداثة السياسية فإنها تقدم في نظرنا أفقاً في النظر والعمل يُمكِّن العرب في حال بنائه وإعادة بنائه من تهديم أوثانهم القديمة والجديدة، ويسعفهم في تقويض دعائم الاستبداد السياسي، ومختلف أشكال الحكم المطلق، بهدف فسح المجال أمام مُختلف المبادرات القادرة على تطوير نظرنا السياسي في مجالات السلطة والسياسة والحكم، حيث يصبح من الممكن إبداع فكر سياسي جديد، مُطابقٍ لطموحاتنا المتعلقة ببناء حياة مشتركة متكافئة وعادلة [4].

تتمثّل قيمة المشروع السياسي الحداثي في استناده أولاً وقبل كل شيء إلى مقدمات العقل النقدي، ذلك أننا نعتبر أن الدفاع عن الحداثة السياسية يعني الاحتكام إلى سلطة العقل والنقد ، ولهذا السبب ندافع في هذا الفصل، وفي مجموع فصول الكتاب، عن أهمية الخيارات العقلانية والتنويرية في الفكر السياسي العربي المعاصر، لأنها تملك أكثر من غيرها القدرة على إسناد مشروع النهوض العربي وتطوير مرجعيتنا في الفكر السياسي [5].

---

(3) Histoire de la philosophie politique : Tome 2, Naissances de la modernite? , sous la direction de Alain Renaut; avec la collaboration de Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan, 5 tomes (Paris: Calmann-Lévy, 1999), pp. 182-201

(4) Alain Touraine, Qu'est-ce-que la de?mocratie? ([Paris]: Fayard, 1994).

(5) راجع كيفية نظرنا لدور الخيارات والمواقف النقدية في تحريك آليات الفكر العربي المعاصر، في: عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل ، ص 113 ـ 125.

إن إيماننا التاريخي بالحداثة السياسية يصاحبه إيمان مُماثل بنظرتنا إليها من زاوية أنها عبارة عن أفق فكري تاريخي مفتوح على كل ممكنات الإبداع الذاتي في التاريخ ، فلا يمكن تصوّر إمكانية تحقق الحداثة بالتقليد؛ بل إن سؤال الحداثة في أصوله ومبادئه الفكرية والتاريخية العامة يُعدّ ثورة على مختلف أشكال التقليد.

لا تستبعد عملية إبرازنا أهمية التصوّرات الفكرية الحداثية، الإشكالات النظرية والتاريخية الكبرى التي ولَّدتها هذه التصوّرات والرؤى في مختلف أصعدة الوجود التاريخي للإنسان. فنحن نعي أن ثقافة الحداثة السياسية تواجه اليوم إشكالاتها الجديدة بأدوات النقد والبحث، للتقليص من حدتها، وإيجاد الحلول المناسبة لها . ونحن نتصوّر أن هذه المسؤولية الأخيرة، مسؤولية مواجهة مآزق الحداثة وتناقضاتها، ليست موكولة إلى الغرب وحده، بل إنها مسؤولية كل المجتمعات والثقافات التي تواصلت بطريقة إيجابية مع أفق الفكر الحداثي المفتوح، أفق الثقافة الكونية التي ننظر إليها كمشروع تاريخي يهم الإنسانية المنخرطة بصورة إرادية أو بطريقة قسرية في مغامرة التاريخ المعاصر...

2 ـ العرب في الأزمنة الحديثة: تاريخ من ردود الفعل المتواصلة

أما التوضيح الثاني الذي نعلنه في هذا التقديم، من أجل رسم حدود معينة للكتاب الذي نحن بصدد تركيبه، فإنه يتعلق بمقدمة كبرى نسلّم بها، ونبني انطلاقاً منها مختلف عناصر هذا الفصل وخلاصاته الأساسية.

إننا نقرأ تاريخ الفكر السياسي العربي المعاصر خلال القرنين الماضيين باعتباره محاولة لتأويل معين للحداثة وللمشروع السياسي الحداثي كما تشكّل وتطوّر في أوروبا .. فقد حصل تململ وتحوّل في الفكر وفي التاريخ العربيين، في اللحظة التي حصل فيها نوع من التواصل بيننا وبين العالم الأوروبي، بين رصيدنا التاريخي في الصور والآثار وأنماط الفكر والتفكير التي آل إليها في القرن الثامن عشر وما بعده، وبين مشروع النهوض الأوروبي المتصاعد في مختلف مجالات المعرفة والحياة ومنذ القرن السابع عشر. وقد نتجت من هذه العلاقة البينية غير المتكافئة (التواصل الصدامي) معطيات تجاوزت الطموحات والإرادات والمشاريع المعلنة، وهو الأمر الذي تكشف ملامحه العامة عن صيرورة تاريخية، ساهمت بكثير من القوة في رسم الملامح العامة للتحوّل

السياسي والتاريخي والثقافي الناشئ في مجتمعاتنا، منذ أواسط القرن التاسع عشر وإلى حدود لحظتنا الراهنة في مطالع الألفية الثالثة[6].

إن الأحداث التي تلاحقت في المجال التاريخي العربي طيلة القرنين الماضيين، والصور والمظاهر السياسية والثقافية التي واكبتها، تعكس جدليات تاريخية معقّدة في موضوع التواصل بين الثقافات ، وتكشف جوانب هامة من ردود الفعل المؤسِّسة لتاريخنا في مختلف مظاهره وأبعاده...

وعندما سنستحضر في سياق التحليل نماذج من الأسماء والرموز والوقائع والنصوص المشخِّصة لما حدث، فإننا نتجه إلى إنجاز نوع من القراءة المساعدة على تقريبنا أكثر من أنماط التحوّل التي حصلت في الواقع العربي، حيث نتمكن من معاينة العوائق والصعوبات التي أعاقت عمليات تبلور وتشكّل حداثتنا السياسية في الفكر، وتحديثنا السياسي في الفعل والممارسة.

يُحدد روح هذا التوضيح الثاني الإطار العام الموجّه لعملية تفكيرنا في عوائق الحداثة والتحديث السياسي في الوطن العربي ، ذلك أننا لا نستطيع التفكير في هذا الموضوع من دون الانتباه إلى الجدلية التاريخية الصراعية التي تمت فيها عملية تبلور مشروع الحداثة في عالمنا، جدلية الداخل والخارج، جدلية التأخر التاريخي والنهضة ، فلم يعد ممكناً التفكير في مآل الذات ومصيرها التاريخي من دون استحضار صور الآخر والآخرين في تجارب التاريخ المتصلة بتاريخنا ... إن مساعي التحديث، تحديث الدولة والمجتمع والمدرسة والمصنع والمقاولة، هي مطالب مرتبطة بمجال مجتمعي تاريخي محدد، ولكنها متصلة في الوقت نفسه بتجربة في التاريخ نشأت بجورانا، وصنعت جوانب من قوتها في علاقاتها بنا وبمختلف مظاهر تأخرنا. ومن هنا أهمية استحضار معطيات هذا الإطار التاريخي المرجعي لإضاءة بعض جوانب

(6)هناك إجماع في المراجع الكبرى التي أعادت تركيب أنظمة وتيارات الفكر العربي المعاصر على أهمية لحظة الاصطدام المذكورة، مع اختلافات عديدة في فهم وتفسير المسار الذي اتخذته لاحقاً مدارس واتجاهات الفكر الإصلاحي في العالم العربي. نذكر هنا نماذج من كلاسيكيات هذه المراجع: ألبرت حوارني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939 ، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، [د. ت.])؛ هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (1875 ـ 1914) (بيروت: دار النهار، 1971)؛ Abdallah Laroui, L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique (Paris: Maspéro, 1967), et Anouar Abdel-Malek, Idéologie et renaissance nationale, l'Egypte moderne (Paris: Editions Anthropos, 1969).

موضوعنا، وتركيب ما يسمح بفهم أكثر تاريخية لما جرى وما فتىء يجري في حاضرنا، وذلك رغم اختلاف وتنوّع المعطيات التاريخية المؤطّرة لحقب التحوّل في تاريخنا المعاصر.

أولاً: الحداثة السياسية العربية في عملية انبناء المشروع الحداثي في الفكر العربي

أشرنا سابقاً إلى أن الحركية التي عرفها الفكر السياسي العربي منذ مطالع القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا، جاءت في صورة ردود فعل على النموذج الفكري والسياسي والتاريخي الذي أنجزته أوروبا الناهضة خلال القرون الثلاثة الأخيرة ، حيث بلغت درجة من الصعود التاريخي أوصلتها إلى مستوى بناء مشروع حضاري تاريخي ، احتلت بواسطته مكانة رمزية في واقع التاريخ الحديث والمعاصر، وذلك مقارنة بأوضاعها العامة مع باقي الشعوب غير الأوروبية. وقد شمل هذا البناء مختلف مستويات الحياة والفكر، وأنتج في سياقات تفاعله التاريخي نوعاً من المركزية الثقافية الأوروبية المسنودة بالنزعة الإمبريالية.. وككل مشروع تاريخي جديد، اتجهت أوروبا إلى اكتساح العالم مُعليةً من شأن ثقافتها ومعارفها وقيمها ومكاسبها في العلم والتقنية والميتافيزيقيا..

جمعت عملية «التأورب» الصاعدة، في الزمن الذي نتحدث عنه، بين ثقافة التسامح والهيمنة، وتوسيع دوائر التدبير العقلاني، مع قدرة لاأخلاقية على تبرير المفارقات والتناقضات الجامعة بين قيم التحرر وقيم معاداة الآخرين واستغلالهم .. وانتقل كل ذلك من المستوى الأوروبي المحلي والقاري إلى المستوى العالمي داخل المستعمرات، ليشمل في فترات متلاحقة مختلف بقاع المعمورة .

وفي هذه اللحظة التي شكّل المنعطف الاستعماري فيها حدثاً فاصلاً في إعادة تمفصل التاريخ، انخرط الوطن العربي، وبصورة قسرية، في تعلّم مقدمات الحداثة والفكر الحديث [7]. لقد تم توقيف مسلسل تاريخي ذاتي في

(7)الاستعمار والتحديث مواقف متناقضة ومستويات في الفهم مختلطة، وللاطلاع على جوانب من هذه المواقف يمكن العودة إلى: Albert Memmi, Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres (Paris: Gallimard, 2004), et أحمد حرزني، سيرة ماركس السياسية: من الكمونة إلى الجماعة (الدار البيضاء: منشورات الملتقى، 1999).

التطوّر، وإطلاق مسارٍ آخر مغايرٍ له، ومختلف عن بنيته التاريخية الناظمة، مما ساهم في توسيع مجال العناصر المؤسسة لأفعال التاريخ في الوطن العربي، فأصبح المتغير التاريخي المتمثّل في تجربة التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر جزءاً من صيرورة عامة في التاريخ العربي، لم يعد التمييز فيها ممكناً بسهولة بين معطيات الداخل والخارج.

لقد أدى الانحسار الذي عرفه الفكر العربي في لحظات تراجع المدّ التاريخي الإسلامي وعطاءات الفكر والمعرفة في عصورنا الوسطى إلى إدخال الفكر العربي الإسلامي في دائرة التقليد، فتعطلت آليات الإبداع، وحصل انكفاء فكري أوقف الاجتهاد وعطَّل آلية استيعاب مقتضيات أن تكون المصالح مرسلةً في التاريخ، وأن تكون متطلبات تعقّلها وفكّ مغلقاتها بالكفاءة البشرية في الفهم والتعليل والتجاوز أمراً يعادل الاعتزاز بكفاءات الإنسان اللامتناهية في ضبط مسار حياته ورسم الخطط المساعدة في عملية تحقيق طموحاته وتطلعاته.. ومقابل ذلك، تم مَنْحُ بعض النصوص والتقاليد سلطةً تفوق سلطة البشر في التعقّل والتأويل والإنتاج، فأصبحنا ندور في حلقة مغلقة، وأصبح منتوج المعرفة المتبلورة في حقب التاريخ الإسلامي الأولى يمثّل مرجعية نصية مطلقة ... وعندما وصلت أوروبا بجيوشها ولغاتها ومعارفها إلى جغرافيتنا، واستقرت داخل مجتمعاتنا بهدف الاحتلال والسيطرة، وجدنا أنفسنا أمام واقع جديد يقتضي منظوراً جديداً في العمل والفكر والإنتاج، فكان لا بد من مواجهة مصيرنا.. وفي لحظة المواجهة التي حصلت، وما فتئت تحصلُ، بصورٍ وصيغ مختلفة في أزمنتنا الحديثة، بدأ يتولَّد ويتشكّل مشروع سياسي تاريخي جديد في واقع المجتمعات العربية؛ مشروع الإصلاح المساعد على بناء ما يسمح بتجاوز مظاهر التأخر التاريخي العام، لتمكينِ الذات العربية من مواجهة ذاتها ومواجهة الآخر ..[8].

(8)يعتبر ميشيل فوكو في كتابه الكلمات والأشياء ، وفي درسه الافتتاحي في الكوليج دوفرانس وعنوانه «نظام الخطاب»، أن كل ثقافة تتعين في فترة زمنية معينة في إطار مرجعية نظرية ناظمة لمعارفها وأنماطها الاستدلالية، ويطلق على هذا الناظم المرجعي مصطلح الإيبستيمي (Epistéme) ، ويحدده في جملة من المبادئ النظرية الجامعة. وقد اعتمد محمد أركون هذا التصور ليبرز حدود المنظومة الفكرية الإسلامية عند مقابلتها بحدود منظومة الحداثة في الفكر الحديث والمعاصر. انظر: Michel Foucault, Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines , =

وككل الظواهر والحوادث الفاصلة في التاريخ، ترتبت على هذه المواجهة جروح في الجسد والوجدان والعقل، كما نتج منها وعي جديد فجَّر إمكانية تخطّي أسباب التأخر التاريخي، من أجل إعادة بناء الذات ومعالجة أعطابها عن طريق الاستفادة من ممكنات التاريخ المنفتح على تجارب مختلفة عن تجاربنا ... وفي قلب هذه الجدلية المتناقضة، نشأت، كما قلنا، مشاريع الإصلاح الهادفة إلى تدارك أحوال التأخر التاريخي العربي[9].

إن الجدل التاريخي الحاصل في هذه اللحظة الفاصلة بين تاريخين، يكشف ميكانيكية دعاوى رفض مكاسب ومنجزات تاريخ الآخر بالآليات الذهنية والتاريخية التي تقيم تمييزاً قاطعاً بين الداخل والخارج؛ ذلك أن التاريخ الفعلي لا يقبل ثنائية الداخل والخارج عندما تكون قائمة فقط على مبادئ التباعد والتفاضل والتمايز، مغفلةً آليات المثاقفة والتواصل وإعادة البناء .. مثلما أن مبدأ وحدانية التاريخ لا يقبل بالضرورة آليات التنميط وصناعة النسخ والأشباه؛ فهناك في سيرورة التواريخ الخاصة والعامة أنماط من التداخل والتنوع والغنى والتناقض الصانع للأزمنة والتواريخ في مختلف حقب التاريخ . أما الثنائيات التي ترسم التقابلات الحدية بين الأطراف المتصارعة والمتصالحة، فإنها تقلص من وهج التوترات الحيّة والفاعلة في جدليات بناء وإعادة بناء التاريخ العالمي في صيرورته وتنوّعه، في وحدته واختلافه..[10].

ومن أجل الكشف عن بعض جوانب الحداثة السياسية التي حصلت في الوطن العربي ابتداء من لحظة المواجهة المذكورة، لقياس درجات تفاعلها التاريخي مع مجتمعاتنا وثقافتنا، ومعاينة الأسئلة الجديدة التي تطرحها آليات

= bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1966]), p. 179, et Mohammed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique , islam d'hier et d'aujourd'hui; 24 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), pp. 9-10

(9)يستمر عدم التمييز في المعارك القائمة بيننا وبين الغرب، بين المشروع الحضاري الغربي ومكاسبه التاريخية والصراع السياسي العربي في أبعاده التاريخية المحكومة بشروط محددة. ويمكن مراجعة تصورنا للموضوع في التعقيب الذي قدمناه على بحث: «تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره،» ورقة قدمت إلى: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 2002)، ص 127 ـ 136.

(10)يثار في الآونة الأخيرة في الوطن العربي موضوع الإصلاح من الداخل والخارج، انظر محاولة في فهم جوابنا على هذا السؤال عند معالجتنا موضوع « تحرر المرأة العربية » في الفصل السادس من هذا الكتاب.

مواصلة عمليات الحداثة والتحديث بنجاعةٍ تاريخية أكثر، نتجه إلى إنجاز تحقيب مفترض لتاريخ استيعاب المرجعية السياسية الحداثية في فكرنا وتاريخنا المعاصرين، مستندين في ذلك إلى جملة من المفاهيم والوقائع والنصوص الكاشفة عن كيفية تصورّنا لعمليات استنبات وتوليد المشروع السياسي الحداثي في فكرنا المعاصر .

يكشف نموذج التحقيب الذي نتجه إلى تقديم عناصره الكبرى بصورة مختزلة عن رؤيتنا للنمط الذي تمت بواسطته عملية تركيب المرجعية الحداثية في فكرنا المعاصر، كما يكشف عوائق وصعوبات التشكُّل التاريخي المواكبة لتطوّر هذه المرجعية في فكرنا، حيث سيتجه بحثنا في جزئه الثاني إلى صوغ بعض الأسئلة التي نعتقد أن التفكير فيها يُمكِّننا من بناء المعطيات النظرية المساعدة في عملية تعميق النظر في سؤال الحداثة السياسية في فكرنا المعاصر .

ننظر إلى لحظات التحقيب المنجزة في هذا الكتاب باعتبارها نقط ارتكاز نظرية فاعلة في تطوير الفكر السياسي العربي ، وهي تختزل مسارات عديدة في مسلسل تطوّر الحياة السياسية العربية المعاصرة. ولا ندّعي أبداً أنها تستوفي مختلف جوانب ومعطيات المشهد السياسي العربي في سيرورته المعقّدة؛ إنها علامات دالة نوظفها في التحليل بهدف مساعدتنا على إدراك مُنظَّمٍ لهذه السيرورة، ولنوعياتِ الأدوار التي مورست، ولا تزال تُمارَس، في الطور الانتقالي المتواصل في تاريخنا المعاصر..

ولتوضيح هذه المسألة بصورة أخرى نقول إن تحوّلات الفكر السياسي العربي في باب تمثّل مشروع الحداثة السياسية أكثر تعقّداً وأكثر توتراً من الصور والمعطيات النظرية والتاريخية التي نستحضرها في هذا التحقيب، لكن مقتضيات البحث والفهم تتطلب، كما نعرف، بناء نماذج نظرية مساعدة على تركيب المعطيات، بهدف فهمها وبسطها واكتشاف حدودها [11].

([11])تهدف النمذجة التحقيبية المنجزة في هذا الفصل إلى اختزال مسارات الحداثة والتحديث السياسي في الفكر والتاريخ العربيين ، وهي موجهة بهاجس تاريخي معرفي يروم ترسيخ حضور تأويل محدد للمرجعية الحداثية في فكرنا، مع التشديد على عمق المدى الزمني الذي تشكّلت خلاله هذه المرجعية. وحول القضايا النظرية للتحقيب يمكن العودة إلى: التحقيب، التقليد، القطيعة، السيرورة ، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بو حسن، سلسلة ندوات ومناظرات؛ رقم 61 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997).

1 ـ أولوية الإصلاح السياسي في النهضة العربية وانطلاق مشروع التحديث السياسي

نسجّل في بداية هذا الموضوع ملاحظة أولية تتعلق بكون إصلاح الأوضاع العامة في الوطن العربي اتخذ طابعاً سياسياً، حيث شكّل مشروع إصلاح الدولة المدخلَ الأبرز في مسلسل الإصلاح الذي شمل مختلف فضاءات المجال السياسي في العالم الإسلامي.

وفي هذا السياق، يكشف مبدأ إصلاح الدولة في المشروع السياسي لمحمد علي وأبنائه من بعده، طبيعة التوجه الذي سيتخذه المنحى الإصلاحي النهضوي في الفكر العربي، ويغطي هذا المشروع ما يعادل ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر[12].

فقد أدرك محمد علي أن سرّ قوة الغرب الأوروبي يعود إلى الدور المركزي الذي لعبته الدولة الوطنية في أوروبا، ولهذا انطلق مشروعه الإصلاحي في اتجاه بناء نموذج هذه الدولة في مصر. وقد ساعدته في بلورة هذا الموقف الجهود الإصلاحية التي انطلقت في الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، حيث نشأ بعض المحاولات الهادفة إلى تطوير المجال السياسي التقليدي. وشكّل نموذج الدولة الوطنية الأوروبية في عمليات الإصلاح الصورة المثالية للدولة الحديثة القابلة للتعميم [13].

تعلّم محمد علي في مطلع القرن التاسع عشر أن الدولة الوطنية تستند إلى جيش نظامي قوي ، لكنه أدرك في الآن نفسه أنه لا جيش قوياً من دون تعليم ، أي من دون محاولة تطوير أنظمة المعرفة والتعليم، وأن هذا العمل الأخير يتطلب موارد مالية كبيرة ، الأمر الذي يقتضي بالضرورة أيضاً إعادة تنظيم المجال الاقتصادي ، وذلك بإنشاء مؤسسات التدبير الاقتصادي والمالي المستندة إلى معرفة عصرية جديدة.

([12])يشير اسم محمد علي إلى الحاكم المعروف وإلى الحقبة التي حكم فيها مصر، كما يشير إلى أبنائه إبراهيم وعباس وإسماعيل، وهو يغطي مجالاً افتراضياً يتجاوز مَن ذكرنا مِن الأسماء ليعكس الملامح العامة لتوجه في الإصلاح السياسي مورس بصور مختلفة في مناطق عربية أخرى خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

([13])انظر قراءتنا لأعمال كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي في: عبد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي .

نلاحظ هنا أن إطلاق مسلسل الإصلاحات ولَّد معطيات تمّ فيها الانتقال من المجال السياسي إلى المجال الاقتصادي إلى مجال التربية وإنتاج المعرفة ، حيث سمح هذا الانتقال بإدراك العلاقة بين المعرفة الاقتصادية ونمط الإنتاج الرأسمالي في الصور التاريخية، اللذان اتخذ كل منهما في زمن الثورة الصناعية وثورات العلوم الإنسانية المرتبطة بها، وما ترتب على كل ذلك من نتائج في مستوى العلاقات الاجتماعية. وهكذا تحوّل الإصلاح السياسي إلى إصلاح متعدد الأبعاد، ذلك أنه لا يمكن بناء دولة عصرية دون جيش نظامي، ولا يمكن إنشاء جيش نظامي دون تعليم عصري، ولا تعليم عصري دون موارد مالية، حيث سيتيح برنامج الإصلاح في نهاية التحليل إمكانية بناء نموذج التطوّر الشامل، الشبيه بالتطوّر الذي شكّل، في التاريخ الأوروبي، الروافع المؤسسة للمجتمع الحديث [14].

انطلاقاً مما سبق، نشأت في تاريخنا المعاصر الخطوات الأولى في مشروع مساعي استيعاب مكاسب ومنجزات الأزمنة الحديثة، فلم يعد بإمكان هياكل التنظيمات السياسية والإنتاجية التي قنّنت في عصورنا الوسطى لقواعد الملك والسلطة والسياسة والاقتصاد ومراتب المجتمع، لم يعد بإمكان هذه الهياكل وبنياتها المؤسَّسة في عصورنا الوسطى أن تساعد على حركية سياسية تاريخية جديدة، مستندةٍ بصورة أو بأخرى إلى القواعد والأصول التي بنيت في الأزمنة الحديثة.

وعندما نتحدث في هذا السياق عن دولة محمد علي وأبنائه وإلى حدود إصلاحات إسماعيل التي تمت محاصرتها بفعل استعمار مصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فإننا نتحدث عن علامة رمزية تشير إلى وقائع حصلت في التاريخ، وتشير في الآن نفسه إلى ما يتعدى تلك الحوادث. إن النموذج التاريخي الذي بلورته تجربة محمد علي يرتبط بما يماثله وما ينشأ في سياقه وبما يعكس جوانب منه بحكم استفادته منه؛ ونحن نستعمل هنا مفهوم النموذج للإشارة والتدليل على علامة نظرية كبرى في مشروع في التحوّل السياسي يروم الانخراط في عملية تعقّل تجربة محددة في تصوّر الحداثة وإنجاز عمليات التحديث السياسي.. ونحن نتوخى من وراء هذا الاستعمال

([14]) يمكن مراجعة قراءة العروي لأصول الوطنية المغربية في أطروحته: Abdallah Laroui , Les Origines sociale et culturelles du nationalisme marocaine (1830-1912) ([Casa: C.C.A, 1994]).

وضع اليد على مختلف التوجهات الإصلاحية التي اتخذت المنحى نفسه في بعض جهات الوطن العربي، وفي جهات أخرى من العالم.. وقد برز ذلك أيضاً في الأعمال التي باشرها بعض بايات تونس، وذلك بتدشينهم خلال عقود القرن التاسع عشر مشاريع في الإصلاح ضمن سياقات مرجعية متقاربة، حيث تحضر في هذه التجربة الثانية مكاسب الإصلاح المنجزة في الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهي تجربة تلعب هنا دور الوسيط ودور الموجّه والفاعل ، بحكم المكانة التي كانت تتمتع بها مؤسسة الخلافة الإسلامية في تاريخنا.

لقد عكس برنامج محمد علي في الإصلاح الإداري والمالي والتعليمي نموذجاً لمحاولةٍ في تركيب بنيات المجتمع العصري والدولة الوطنية، مع توجّه واضح يتوخى الانتقال من مجرد نسخ تجارب ذات طبيعة مؤسسية متصلة بالتحديث السياسي، إلى مستوى إنجاز عملية تأويل مرجعية الحداثة السياسية ، وهذا الأمر الأخير تمّ إنجازه من طرف المصلحين الذين انخرطوا في دعم وإسناد مشروع الإصلاح السياسي[15].

تعكس الأمثلة المذكورة كيفية تمثّل النخبة السياسية والنخبة العالِمة أسئلة النهضة والإصلاح في القرن التاسع عشر، وتتمثّل أهميتها في إعلانها مبدأ التكيف الإيجابي مع مقتضيات ومستلزمات الحداثة والتحديث .

وتمثّل نتائج التجربة في الواقع كما وضحنا، الخطوة الأولى في عملية استنبات بعض مقدمات وأصول التحديث السياسي في واقعنا المعاصر . ونظراً إلى العوائق العديدة التي اعترضتها، والتي تمثّلت بالدرجة الأولى في ثقل الموروث الثقافي والسياسي والاجتماعي ، فقد نشأ المشروع الحداثي في مظاهره وصوره الأولى مؤطراً بعوامل التردد والإخفاق، ومقيّداً بقراءة محاصَرَةٍ بمفاهيم مناقضةٍ لروح مكاسبه ومنجزاته..

لقد استعمل كل من الطهطاوي (1801 ـ 1874) وخير الدين التونسي (1822 ـ 1889)، وهما المصلحان اللذان حاولا ترجمة خيارات دولة محمد علي في مصر، وبايات السلطة العثمانية في تونس، استعملا معاً في أثناء دفاعهما عن مشروع الإصلاح السياسي الحداثي، لغة تنتمي إلى مقدمات في

([15])انظر الهامش الرقم (12) أعلاه.

الفكر السياسي الوسيطي مناقضة لمقدمات الحداثة السياسية، مما ترتب عليه تبلور مفارقات عديدة في الكتابة والفكر ؛ مفارقات ظلت تمارس قيودها على بنية الخطاب ونظام التحديث السياسي زمناً طويلاً[16]. ومن هنا يمكننا أن نشير إلى أن أهمية مشروع هذه اللحظة في الإصلاح لا يتجاوز مسألة إعلان المبدأ العام الرامي إلى إنجاز ما نعتبره عملية تكيّف ومواءمة إيجابية بين متطلبات النهضة العربية ومكاسب الفكر السياسي الأوروبي الحديث والمحتضن لمشروع الحداثة في الفلسفة والسياسة . وهذا الأمر لا يمكن الاستهانة به أو التقليل من قيمته التاريخية، خاصة عندما نأخذ بعين الاعتبار أعباء التقليد التي كانت تشكّل السمة الأبرز في زمن تبلور نصوص وممارسات مَن أشرنا إلى نتاجهم وتجاربهم.

2 ـ الإصلاح السياسي الحداثي في خطابات النهضويين العرب

ننتقل في اللحظة المفصلية الثانية في تحقيبنا من استحضار فعل إصلاح الدولة إلى أفعال بناء التصوّرات والبرامج الإصلاحية السياسية المعبّرة عن تحوّلات الفكر العربي المعاصر، في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وذلك بهدف تركيب النمط الذي تمظهرت فيه اللغة السياسية الحداثية في فكرنا. فقد تبلورت في الفترة المذكورة جملة من الخيارات الفكرية الإصلاحية الرامية إلى مواصلة عملية التحرك التي ولّدتها متغيرات إصلاح الدولة وأجهزتها، ومتغيرات التحوّل العالمي التي كانت تتجه إلى تنفيذ المشروع الإمبريالي الأوروبي . وقد تميزت هذه اللحظة بالمخاضات الفكرية والمحاولات الإصلاحية الساعية إلى بناء التصوّرات المساعدة على تجاوز مظاهر التأخر السائدة في الواقع العربي (انظر ملحق النصوص).

وإذا كانت نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي، كما وضحنا آنفاً، قد عملت بأساليبها الخاصة على دعم خيارات الإصلاح السياسي، المتصل بمبدأ الاستفادة من تجارب الحداثة السياسية، وذلك رغم استعمالها آلية توفيقية المنزع في لحظات سجالها مع الفقهاء المحافظين الرافضين رياح التغيير ، فإنها رغم كل ذلك شكّلت مدخلاً تمهيدياً مساعداً في تبلور ما

([16])انظر قراءاتنا لأعمال كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي في: عبد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي .

سيحصل لاحقاً. إن المأثرة الكبرى لنصوص مَن ذكرنا أسماءهم تتمثّل في نوعية التحوّل الذي حققته خطاباتهم، وهي تتجه إلى استيعاب منطق تدبير المنافع العمومية بآليات الدولة الحديثة كما نشأت في تربة المجتمع الأوروبي [17]؛ فقد ساهم هذا العمل في مدّ جسورٍ من التواصل بيننا وبين الآخرين، وهو الأمر الذي مهّد لميلاد الجيل الثاني من المصلحين الساعين إلى دعم اختيارات التحديث السياسي، وتحديث الذهنيات في الفكر العربي المعاصر.. نحن نشير هنا إلى لحظة ميلاد المثقف النهضوي في الفكر العربي المعاصر ، حيث قدم طلائع روّاد الإصلاح والتنوير في فكرنا السياسي المعاصر، النصوص المؤسسة لخطاب النهضة العربية في مختلف أنماطه المتناقضة والمتوترة .. إن محمد عبده (1849 ـ 1905) والكواكبي (1849 ـ 1902) وشبلي الشميل (1853 ـ 1917) وفرح أنطون (1874 ـ 1922) وغيرهم من أعلام الفكر العربي، ساهموا جميعاً في تركيب نصوص الخطاب السياسي العربي المتجه إلى القطع مع نصوصنا السياسية الوسيطية، والمتجه في الوقت نفسه إلى التعبير عن مجمل تحوّلات هذا الخطاب، ومختلف تناقضاته وسجالاته في فكرنا المعاصر..[18].

رسمت نصوص اللحظة الثانية نوعية ردود الفعل الإصلاحية التي عبّرت عنها النخب العربية، وقد توزعت في مجملها إلى تيارين إصلاحيين كبيرين، عكسا كيفيات نظرهما إلى مسألة تجاوز التأخر التاريخي في الوطن العربي الإسلامي: تيار المواءمة والتوفيق بين المرجعية الإسلامية ومكاسب العصر، والتيار الهادف إلى الاستفادة دون حساب من منجزات التاريخ الحديث في الفكر والسياسة والفلسفة ، باعتبار أن هذه المنجزات تمنح الذات العربية إمكانية تجاوز أسباب تأخرها، وتمنحها إضافة إلى ذلك انخراطاً أفضل في العالم. وقد تحمّس دعاة التنوير لروح المشروع الحداثي ولمجمل شعارات التحديث السياسي، واعتبروا تجربة الموسوعيين في فرنسا بمثابة نموذج صالح للاقتداء ، وهو الأمر الذي يتطلب في نظرهم المساهمة باستعجال إعادة بناء

([17])انظر مصنّف رفاعة رافع الطهطاوي، «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي ، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [1973])، ص 243 ـ 577.

([18])انظر قراءتنا لأسئلة النهضة العربية في: كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص 9 ـ 16.

تاريخ المعارف والعلوم في ضوء تحوّلات المعرفة في التاريخ، وذلك من أجل انفتاح أفضل على العالم وعلى مكاسبه المتحوّلة والمتطوّرة في مجالات المعرفة والحياة؛ فهذا ما حصل في أوروبا، وهذا ما ينبغي أن يحصل في الوطن العربي. ولهذا السبب بالذات بلور فرح أنطون مشروعه الإصلاحي في منبر الجامعة (1897). وأصدر محمد عبده بعض الفتاوى الساعية إلى تحقيق نوع من التوازن بين قيم الإسلام وقيم العصر الجديدة، وعمل شبلي الشميل على تعميم بعض المبادئ العلمية الجديدة في مجال البيولوجيا، كما دافع لطفي السيد عن قيم الحرية والتحرر.

واكبت هذه اللحظة في فكرنا السياسي بداية انطلاق مسلسل المشروع الإمبريالي في العالم، حيث اقتسمت أوروبا الوطن العربي الإسلامي، ومارست أساليب جديدة في الاختراق التاريخي الهادف إلى بلوغ مرامٍ محددة، وقد ترتبت على ذلك جملة من ردود الفعل الرافضة لمبدأ الاستعانة بتجارب التاريخ المغاير والمختلف والمغتصب.. حيث تعززت دوائر الانكفاء على الذات، تحت ضغط المواقف الاستعمارية العدوانية المناقضة لكثير من توجهات الفكر الحديث، ذات المرتكزات الفلسفية الإنسانية والأخلاقية .

لكن أهمية هذه اللحظة، كما نتصوّر، تعود إلى كونها بلورت بلغة واضحة مبدأ لزوم التعلّم من درس الفكر السياسي الحديث في ثقافتنا المعاصرة ، وذلك كما قلنا رغم التناقضات والتوترات التاريخية والنفسية، التي ولَّدتها نتائج المدّ الاستعماري في حياة المجتمعات العربية. فقد كانت نصوص فرح أنطون التي نعتبرها بصورة رمزية بمثابة العنوان الأبرز في هذه اللحظة، تدعو إلى قراءة الأوضاع العربية في مطلع القرن العشرين بمعايير تسلّم بمبدأ وحدانية التاريخ البشري، وتسلّم بناء على ذلك بأهمية الاستفادة من تجارب الأمم في التاريخ، بالصورة التي تساعد على تخطي وتجاوز عتبات التأخر وعواقبه .

نعثر في نصوص فرح أنطون على ملامح المنزع الحداثي والتحديثي، ورغم أننا نقرأ ملامح هذا المنزع في زمن الاستعمار الأوروبي المباشر، فإن الجدلية المفترضة في علاقة النص السياسي الإصلاحي بالتاريخ المباشر، ينبغي ألاّ تجعلنا نتجه إلى تفسيره بصورة ميكانيكية.. بل إنه ينبغي أن نتجه إلى بحث مختلف أبعاد هذه النصوص في علاقتها بمجمل سياقاتها القريبة والبعيدة،

المباشرة وغير المباشرة، لنتمكن من استيعابها بصورة أكثر تاريخية[19].

ونحن نتصوّر في هذا السياق أن أهمية نصوص التنويريين العرب، تتمثّل في سعيها إلى تعميم بعض مفاهيم الحداثة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة..

وقد وضّح عبد الـلـه العروي في قراءته للفكر العربي المعـاصر، أبـرز سـمات الموقف الحداثي في المجال السياسي العربي، وصنّف في كتـاب الأيـديولوجيا العربيـة المعاصرة فئات المثقفين الذين نحن بصـددهم الآن في خانـة التوجـه الانتقـائي [20]. لكنه في مصنّفيه المعنونين بـ مفهـوم الحريـة و مفهـوم الدولـة [21]، اعتـبر أن هـذا الجيل من المثقفين يمثّل التيار الليبرالي والفكرة الليبرالية في مشروع النهضة العربية ، مبرزاً أهم الصعوبات التي كانت تواجه ليبراليّ عصر النهضة العربية، في لحظات مواجهتهم أعاصير زمن جديد محمَّلٍ بخيارات في الفكر، مختلفـةٍ تمامـاً عـن رصـيد التراث العربي الإسلامي المتبلور في عصورنا الوسطى.

لقد واجه مصلحو النهضة لحظة تأخرٍ موسومةٍ بالجمود والتقليد، وواجهـوا في الآن نفسه تيارات الفكـر الحـديث والمعـاصر بطابعهـا المركّـب، وقـد عجـزوا في النهاية عن تمثّل معطيات هذا الفكر في صيغ صيرورتها الفكرية المتحوّلة والمعقّدة. لهذا لجأوا إلى الانتقاء، واتجهوا في تعـاملهم مـع تيـارات الفكـر المـذكور إلى بلـورة برامج في العمل السياسي أكثر من اهتمامهم ببناء النظرة القادرة على تركيب الفكر المطابق لحاجيات تاريخيـة محـددة، كـما اتجهـوا إلى صـياغة بـرامج في التحـديث السياسي أكثر مـن عنـايتهم بالأصـول النظريـة للمرجعيـة الحداثيـة (انظـر ملحـق النصوص في نهاية الكتاب).

ونحن نتصوّر أن الإسهام الفكري الذي بلورته أعمال النهضويين الذين أشرنا إلى البعض منهم، يقف وراء المنجزات النظرية المتمثّلة في بناء مـدخل ثانٍ من مداخل غرس قيم التحديث السياسي في فكرنا المعاصر . فإذا كانـت أعمال الطهطاوي وخير الـدين التـونسي، وإنجـازات محمـد عـلي وأبنائـه في

([19])انظر قراءتنا للخطاب الذي أنتجه فـرح أنطـون في: كـمال عبـد اللطيـف، التفكـير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000).

([20]) Laroui, L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique , pp. 38-47.

([21])عبد الـلـه العروي: مفهوم الحريـة (بـيروت: المركـز الثقـافي العـربي، 1982)، ص 39 ـ 55، و مفهوم الدولة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1982)، ص 127 ـ 148.

مصر، قد أثمرت مداخل سياسية مباشرة لإدماج مسلسل تحديث آلة الدولة في الوطن العربي ، فإن نصوص مصلحي مطالع القرن العشرين قد دفعت بهذا المشروع في اتجاه تركيب خطابات أكثر جرأة في باب الإعلاء من مبدأ دنيوية التدبير السياسي وتاريخيته ، وذلك رغم اكتفاء أغلب هذه النصوص بمعالجة قضايا سياسية جزئية ومفصولة عن تربتها الفكرية والتاريخية الناظمة، واكتفاء بعضها الآخر بمحاولات تركيب بعض الإشارات التي تتجه إلى تبنّي المرجعية السياسية الحداثية في فكرنا السياسي.

وفي هذا السياق، ستتحوّل نصوص مَن ذكرنا إلى إرهاصات ممهدة لنوعية الخطابات الجديدة التي تبلورت ملامحها في الثلث الأول من القرن العشرين، حيث عملت نصوص لطفي السيد (1872 ـ 1963) وعلي عبد الرازق (1888 ـ 1966) وطه حسين (1889 ـ 1973) على إنجاز تركيب نظري في مجال التحديث السياسي، ساهم بدوره في إغناء رصيد المرجعية السياسية الحداثية في فكرنا، وعزز دائرة ما أصبح يعرف بالعصر الليبرالي في فكرنا المعاصر [22].

نتبيّن في جهود هذه اللحظة نواقص عديدة، أبرزها، كما قلنا، الطابع التجزيئي الذي حوَّل الرؤية السياسية الحداثية إلى جملة من المعارك الجزئية، المرتبطة بقضايا مفصولة عن حواملها الفكرية وسياقاتها التاريخية، حيث لا نعثر في هذه المعارك على أي عناية بالمرتكزات والأسس الفلسفية النظرية العامة المؤسسة لمشروع الحداثة والتحديث السياسي . فقد انشغل المصلحون بموضوعات تندرج في صلب الحداثة السياسية (التأخر التاريخي، الإصلاح الديني، فصل الدين عن الدولة، بناء المؤسسات الحداثية، دور العلم في تحقيق النهضة...) لكنهم أغفلوا مبدأ العناية بالأصول الفلسفية الكبرى الناظمة للرؤية الحداثية والمؤسسة لها، وهو الأمر الذي سيظل سمة ملازمة لمعارك التحديث السياسي في فكرنا وواقعنا وإلى يومنا هذا ..

واكبت هذه اللحظة انفتاحاً في العمل في المجال السياسي على بعض آليات نظام الحكم النيابي ، وقد عملت على تعزيزه وبناء بعض التصوّرات المتصلة به، وبالآفاق السياسية التي اتجه صوبها، بهدف ترسيخ نماذج جديدة من العمل السياسي الرامية إلى التخلص من ميراث عصورنا الوسطى. وقد

([22])عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، 1981).

تعـزز هـذا المنحـى في بُعـده النظـري وفي أبعـاده العمليـة بـالتحوّل الـذي أنجـزه مصطفى كمال أتـاتورك، وهـو يعلـن سـنة 1924 انتهـاء عهـد الخلافـة الإسـلامية ، وتأسيس دولة تركيا الحديثة؛ الدولة التي تستعير مفردات ومساطر وآليـات عملهـا من نموذج الدولة الوطنية كما نشأت في المجـال السـياسي الأوروبي الحـديث. نحـن نشير هنا بالذات إلى مرحلة ما قبل التجربة الناصرية في مصر، وهي المرحلـة التـي بلغ فيها المدّ السياسي الحـداثي والتحـديثي في الفكـر العـربي حـدوده القصـوى[23]، وذلك بمعيار تجربة ما يزيد عـلى قـرن مـن الزمـان في مجـال الاهـتمام بـالمشروع الحداثي كطريق مناسب لبلوغ مرامي الإصلاح.

ورغم أن هـذا المـدّ الحـداثي كـان يحصـل ضـمن دائـرة السـياج العقائـدي التقليدي، وفي إطار مجتمع مقيد بالهيمنة الاستعمارية وتوابعها، ومقيـد بنظـام في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية العتيقة، فقد ساهمت الأفكار المتبلورة في إطـاره رغم نواقصها العديدة، في تقويـة وتعزيـز رصـيد الحركـات الاسـتقلالية الناشـئة في أغلب الأقطار العربية ، بهدف مقاومة الاستعمار، ومقاومـة إدارات الحمايـة التـي كانت ترسم للغرب ولمشروعه الحداثي في فكرنا المعاصر صوراً متداخلـة ومتناقضـة، وتصنع لجدليات التاريخ في عالمنا أبعاداً مختلطة...

3 ـ لحظة الاستعمار المباشر في ديناميات التحديث القسري وتوابعه

عنـدما نتعامـل مـع متغـيرات التـاريخ العـربي المعـاصر بلغـة تاريخيـة وضعية، ونتجه إلى تشخيص معطياته من دون مواقـف قبليـة دوغمائيـة، فـإن الوقائع والمعطيـات تتخـذ مواصـفات تختلـف عـن المواصـفات التـي يمكـن أن تتخذها في حال المقاربة المسنُودَة بمواقف لاتاريخية. وبناء على روح هذا المبدأ العام، يتحوّل تاريخنا المعاصر بمختلف إشكالاته في الفكـر والسياسـة والمجتمـع والاقتصاد إلى محصّلة تتداخل فيها مؤشرات عديدة، مركبة ومتناقضة؛ مؤشرات داخلية متصلة بإيقـاع التحـوّل التـاريخي البطـيء، الـذي شـكّل سـمة ملازمـة لأزمنة ما يعرف في الكتابة التاريخية العربيـة التقليديـة بــ «زمـن الانحطـاط»، ومؤشرات خارجية مرتبطة بآليات الصراع العالمي كما تبلورت ملامحه في سـياق تطوّر نمط الإنتاج الاقتصادي الرأسمالي في القرن التاسع عشر، حيث سيشـكّل المـدّ

([23])انظر: كمال عبد اللطيف، «العلمانيـة في الفكـر العـربي: الحـدود والآفـاق،» في: عبـد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي ، ص 77 ـ 109.

الإمبريالي، في مختلف الصور التي اتخذها، المظهر الأبرز للسطوة الأوروبية على العالم...

يُقرَأ الحدث الاستعماري في لغة حركات التحرير الوطنية بطريقة تختلف عن الطريقة التي يمكن أن يُقرَأ بها في إطار التحوّلات العامة للتاريخ في بُعده العالمي، حيث تتقلص الشحنة الأخلاقية لترك المجال للغة صراع المصالح في التاريخ. ونحن هنا لا نريد أن نتحدث عن القراءة المقاوِمَة، ولا عن القراءة المبرِّرَة لما حدث . إن هدفنا الأساسي متصل، أولاً وقبل كل شيء، بموضوع التفكير في الحداثة السياسية العربية ، ومتصل بمحاولتنا الهادفة إلى تركيب نمذجة نظرية بغرض منهجي ، نتوخى منه إحاطةً عامة تروم إعادة تنظيم سياقات وآليات وعلامات تشكّل المرجعية السياسية الحداثية وتطبيقاتها في تاريخنا المعاصر . ولهذا السبب تصبح الأحداث الكبرى من قبيل الحدث الاستعماري الغربي في الوطن العربي ظاهرة مركبة بكل معاني الكلمة، ويصبح سياق توظيفها في مقاربتنا متحكماً في نوعية التأويل الذي نتجه إلى بناء عناصره بكثير من الاختزال والتركيز.

لقد شكّلت الظاهرة الاستعمارية في الوطن العربي حدثاً متعدد الأبعاد والدلالات، وصنعت أحداثاً ومقاومات ، ومقابل ذلك بنت تاريخاً جديداً حققت بواسطته مشاريعها في الهيمنة والاستغلال، ومارست في الآن نفسه دوراً آخر ساهم بطريقة أو بأخرى في خلخلة المقومات التاريخية الموروثة والحافظة لذات تاريخية محاصرة.. وهو الأمر الذي انعكس من جهة أخرى على الذات المذكورة، وعمل على إلحاق تغييرات فاعلة فيها وفي مصيرها التاريخي ..

لا يمكن إذن أن نقرأ الحدث الاستعماري كظاهرة سلبية وبصورة كلية ومطلقة، كما لا يمكن أن نتعامل معه بمعايير اللغة الأخلاقية وحدها، أو بمواقف التنديد والإدانة السياسيين وحدهما، وعندما نتخلص من الحدود المعرفية والسياسية التي تتضمنها القراءات السابقة، ونتجه إلى بناء مقاربة لا تبخس المواقف المذكورة قيمتها، خاصة في السياقات والأزمنة التي تبلورت فيها، ولا تكتفي بها في الآن نفسه، فإنه يكون بإمكاننا أن نقرأ في قلب ديناميات الحدث الاستعماري، ومن زاوية مغايرة، جملةً من المعطيات المتناقضة ؛ أي يمكننا على سبيل المثال أن نتبيّن في معطيات الحدث عناصر السلب والإيجاب، حيث يصبح لهذا الحدث دور الفاعل المساهم في بناء

الملامح التاريخية المؤسسة لتاريخنا المعاصر في أبعاده المختلفة، وذلك رغم عدم قبولنا كثيراً من جوانب ما حصل.

ويعلّمنا التاريخ في هذا الفصل أن التطوّر في المجتمعات لا يكون دائماً وبالضرورة بفعل المؤثرات الداخلية وحدها، بل إن التحوّل والتطوّر في التاريخ تسببه عوامل عديدة من بينها العوامل التي يمكن أن تكون في بعض مفاصل وحلقات التاريخ أجنبية وخارجية.

وإذا كان الوطنيون العرب في مختلف البلدان العربية، قد تغنّوا بشعار الحرية والاستقلال، فإنه ينبغي ألا نغفل أنهم استعملوا في تركيب هذا الشعار مفاهيم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، بحكم أنها تعكس روح الخيارات الإنسانية المطابقة لطموحاتهم وطموحات إرادة التحرر كما يمكن أن تتبلور في أمكنة وأزمنة لا حصر لها ..[24].

ورغم درجات اختلاف المدّ الاستعماري في الأقطار العربية، حيث يظهر التشخيص المباشر بعض أوجه الاختلاف بين الاستعمار البريطاني والفرنسي والإيطالي والإسباني في هذا القطر العربي أو ذاك، إلا أن ما حصل من تحوّل في مختلف المجتمعات العربية إبّان المرحلة الاستعمارية، صنع قاعدة جديدة للتحوّل السياسي والاقتصادي ، ورسم أفقاً جديداً لخيارات تاريخية في الفكر وفي العمل، تختلف عن خيارات المرجعية التاريخية الذاتية الأكثر رسوخاً (مرجعية التقليد السائدة)، وهو الأمر الذي فتح المشروع النهضوي العربي والمستقبل العربي على دوائر أخرى في الفكر وفي المجتمع، دوائر لم يعد بالإمكان تجاهلها، ولا الاستغناء عنها من أجل فهم أكثر عيانية وأكثر قرباً من مكونات الأحداث والوقائع كما حصلت في التاريخ، وفي تاريخنا بالذات ...

من هنا أهمية الدعوة إلى إعادة قراءة الفعل الاستعماري في بناء الذات العربية والتاريخ العربي المعاصر... صحيح أن العنف الاستعماري وَشَمَ تاريخنا ومجتمعنا بكثير من صور الاستغلال والاستبداد، وصحيح أيضاً أنه

([24])تثير مناقشة الدور الذي لعبه الاستعمار في التاريخ العربي إشكالات متعددة، وليس هناك اتفاق على معطيات واحدة في هذا الفصل، ولهذا السبب لجأنا في سياق التحليل هنا إلى إبراز القضايا النظرية والمبدئية العامة في موضوعها، ونحن نتصور أن هذا الموضوع لا يزال محكوماً بصور الصراع السياسي المتواصلة بيننا وبين كثير من دول الغرب الأوروبي، وهو الأمر الذي تترتب عليه قراءات مشحونة بالمواقف السياسية والأحكام المبدئية العامة.

مارس كثيراً من أنماط الاغتصاب المادي والنفسي على ذواتنا وممتلكاتنا، بل إنه يمكننا أن نتحدث عن دوره الكبير في توقيف ديناميات التطوّر الداخلي الذاتي.. إلا أنه رغم كل ذلك ساهم بطرقه الخاصة في بناء المؤسسات والقواعد الإدارية والاقتصادية والمؤسسية الحديثة في بلداننا، ووضع مجتمعاتنا على قاطرة الانخراط في الأزمنة الحديثة بما لها وما عليها.. وهنا ينبغي ألاّ ننسى أن جوانب من مبررات ما حصل في زمن الاستعمار تعود إلى الوهن التاريخي الذي لحقنا في إطار ما يعرف في فلسفات التاريخ الكلاسيكية بدورة الزمان ومكر التاريخ ..

وعندما نتجه إلى فهم ما ذكرناه في علاقته بمسألة الحداثة والتحديث السياسي في الوطن العربي، نكتشف أن اللحظة الاستعمارية ستعمق بطريقتها الجدلية الخاصة مختلف التحوّلات التي كانت قد انطلقت في الوطن العربي تحت تأثير مشروع النهوض الأوروبي. والفرق بين إسهام المصلحين السياسيين الذين سبقوا لحظة المدّ الاستعماري، وما سيعمل المشروع الاستعماري على توليده وتركيبه في الواقع، يتحدد في الأهداف والطموحات التي كان يتجه كل منهما إلى تحقيقها في الواقع، وهي أهداف متقاطعة، لكن نتائجها في المدى البعيد قابلة لأكثر من قراءة ترى في معطياتها عناصر تتامّ وتكامل..

وفي هذا السياق، لا بد من التوضيح هنا أن الآلة الاستعمارية في الوطن العربي لم تنجز ما أنجزت بهدف حماية وتطوير مجتمعاتنا، حيث أطلقت كما هو معروف على فعل الاختراق التاريخي الذي مورس على مجتمعاتنا اسم «الحماية»، ذلك أن ما أنجزته كان يشكّل في العمق جزءاً من مشروع حمايتها لمشروعها الاستعماري ، وذلك بمزيد من ترسيخ قوتها وحضورها في العالم. ولهذا السبب نقول إن نتائج المشروع الاستعماري في الواقع العربي، ومآثر المشروع الحضاري الغربي في الفكر الإنساني، تقدم نموذجاً واضحاً على التركيب التاريخي الجامع بين المتناقضات والنقائض.

لقد ساهم الحدث الاستعماري في خلخلة الأنظمة السياسية وقواعدها في مجتمعاتنا، وترتب على هذه العملية انطلاق مسلسل بناء قنوات وقواعد التحديث السياسي في التجربة التاريخية العربية.. نستطيع أن نشير هنا إلى المظاهر السلبية العديدة التي اتخذها مشروعنا الحداثي بفعل حصوله العنيف والمفاجئ، وبفعل عدم وجود الدوافع المجتمعية والاقتصادية والفكرية

المساعدة على تحقيق ما يرتبط به من أهداف. لكننا نستطيع في الوقت نفسه تبيّن بعض المظاهر الإيجابية في الفعل المذكور، بحكم أن التحوّل، كما قلنا، لا يخضع لمقتضيات التحوّل الداخلي وحده، بل تتحكم فيه أيضاً العوامل الخارجية، وقد تكون لهذه الأخيرة قيمتها العظمى في اللحظات المفصلية الفاعلة في التاريخ، من قبيل اللحظة التي نحن بصددها، حيث يصنع التاريخ بفعل القَسر، وحيث يولِّد القَسر مفعولاتٍ فاعلة ومؤثرة رغم تناقضها ، فينشأ عن ذلك ترتيب جديد في المصير التاريخي للمجموعات البشرية؛ ترتيب يفعل في التاريخ بضغط من الديناميات الخارجية التي تتجاوز التصوّرات المرتبطة بالطموحات الذاتية وحدها.. ولهذا السبب وضعنا هذه اللحظة في سياق ترتيب تاريخي نظري يمنحها صفة اللحظة المساهِمة في تطوير وتكوين حداثتنا الموسومة بخصائص محددة...

4 ـ التراجعات الكبرى، وانطلاق مشروع ترسيخ وتوسيع التحديث السياسي

ترتبط هذه اللحظة زمانياً ببداية النصف الثاني من القرن العشرين، حيث انطلقت في كثير من الأقطار العربية تجارب في العمل السياسي تتوخى تحقيق التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، والوحدة القومية، ومقابل ذلك تخلت عن مطلب تعزيز مجال الحريات الخاصة والعامة لربح رهان التقدم .

وهكذا أصبح إعلان الاشتراكية والتنمية والوحدة بمثابة إعلان للتخلي عن قيم مشروع الحداثة السياسية ، من دون التفكير في إمكانية إنجاز أي نوع من المواءمة التاريخية القادرة على عدم التفريط في مكاسب فترة انتعاش المشروع التحديثي في ثقافتنا السياسية، وهي الفترة التي أنتجت نصوصاً ومؤسسات وتجارب في العمل السياسي في بعض الأقطار العربية، خلال العقود الثاني والثالث والرابع من القرن العشرين.

لا نتجه هنا إلى إنجاز مراجعة نقدية شاملة للتجربة الناصرية، أو إلى تجارب أحزاب البعث القومية الاشتراكية، وهي تجارب وصلت سُدَّة الحكم، وأصبحت عنواناً لمواقف وخيارات سياسية يمكن قياس مدى نجاعتها أو فشلها بمعايير التاريخ وحساباته . إننا نتجه هنا أساساً إلى تشخيص منعطف في الفكر السياسي العربي عطَّل مسلسلاً سياسياً تاريخياً، وبنى بدائله بناءً على مقدمات وأصول فكرية مختلفة عن مقدمات المعتقد السياسي الليبرالي.

انتعشت في الفكر السياسي العربي، في خلال الفترة الآنفة الذكر، شعارات الطريق الاشتراكي الثالثي ، وذلك في سياق التحوّلات السياسية العالمية، وانقسام العالم إلى قطبين كبيرين. وقد اختارت بعض الدول العربية، كما وضحنا، إبعاد الخيار السياسي التحديثي ليصطف إلى جانب تجربة الاتحاد السوفياتي وتجارب أوروبا الشرقية في ما كان يعرف بالمعسكر الشرقي وتجارب العالم الثالث التحررية.

لم تكن هذه الخيارات السياسية المناهضة للحداثة السياسية، ومبدأ إطلاق الحريات، وبناء قنوات تدبير العمل السياسي القائم على مبدأ تداول السلطة ، سوى محاولة لبناء شرعية ثورية، ترفع شعارات مواجهة الخطر الأجنبي بالتنمية الاقتصادية والوحدة القومية، بهدف تحصين الذات والمحافظة على استقلالها..

أطلقنا على تجارب هذه اللحظة في الجزء الأول من العنوان الذي وضعناه لها نعت التراجعات الكبرى ، وذلك لتخلي الفاعلين السياسيين فيها عن مبادئ وقيم التحديث السياسي، وسَنَدُنا في هذا الموقف يعود إلى معطيات محددة تنتمي إلى مجال تاريخي معيّن، ويتعلق الأمر بالمجال السياسي بالذات، كما يتعلق بالآثار والنتائج التي حصلت في تاريخنا المعاصر[25]، حيث حصد كثير من الدول التي اختارت الطريق المذكور كثيراً من التراجعات والهزائم أيضاً.

إننا ندعم موقفنا هنا بالرجوع إلى النتائج المترتبة على عملية المقايضة المذكورة، ذلك أننا عندما نقيس الشعارات التي رفعت في هذه المرحلة، بنتائجها في الواقع وفي التاريخ الحيّ، نتبيّن الخسائر التي لحقت بمجال تطوير فكرنا وممارستنا السياسيين.. وفي هذه المسألة بالذات نحن لا نريد أن نفكر بمنطق الحسابات السياسية الظرفية والسريعة، التي تتعامل مع الأسئلة التاريخية الكبرى بروح التصنيفات الحدية المغلقة، حيث يتم تغليب آليات

([25])انظر أبحاث عبد العزيز الدوري [وآخرون] في: الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة صنعاء (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 56 ـ 65، 500 ـ 504، و633 ـ 638. انظر أيضاً: كمال عبد اللطيف، «حركة التحرر العربي، المفهوم والأهداف الممكنة،» في: عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ، ص 69 ـ 89.

التحليل السياسي الميكانيكي على التحليل التاريخي الموضوعي، الذي يحرص كما نتصوّر، على أن يُدرِك في الظواهر لحظة تقويمها ونقدها مختلف جوانبها، وحيث تسمح أبعاد الظواهر المختلفة بمعاينة درجات تعقّدها وتناقضها، وهو الأمر الذي يتيح في نهاية التحليل إدراكاً أكثر تاريخية للسياقات والخيارات والنتائج، ويُمكِّننا في نهاية المطاف من قراءة نقديةٍ تستبعد، ما أمكن، شحنة الحساسيات السياسية اللاتاريخية، من أجل مراجعة تاريخية أكثر استيعاباً للظواهر والقضايا موضوع الدرس والنقد والتقويم .. حيث لا يعود بإمكاننا أن نرفض بسهولة المكاسب التي تبلورت في الحقبة الناصرية على سبيل المثال، ولا إدراك عناصر التراجع الذي ألحقته بمسلسل في التطوّر التاريخي سيجعلنا نعيد بناء بعض المعطيات التي اعتقدنا أنها بنيت في فترة سابقة، وهو الأمر الذي يعني توقيف مسلسل التراكم اللازم لكل تحوّل يمكن أن يحصل في التاريخ..

إننا نصوغ هذه التدقيقات النظرية العامة، ونلحّ عليها بتكرارها، لنبرز بوضوح دلالة موقفنا من النزعات السياسية الكلّيانية، ممثّلة في الناصرية وأحزاب البعث وتجارب الاختيار الاشتراكي المتنوعة، كما تشكّلت في تاريخنا المعاصر، في كل من مصر والجزائر واليمن والعراق وليبيا وسورية ... فقد أثمرت معطيات هذه الخيارات والتجارب، كما قلنا، بعض المكاسب التاريخية في الاقتصاد والسياسة والمجتمع والثقافة، وساهمت بنصيب معيّن في إسناد طرف من أطراف القطبية الثنائية في أزمنة ما يعرف بالحرب الباردة ، إلا أنها، قبل ذلك وبعده، أثمرت في المحصلة النهائية أهم مكونات المآل السياسي والتاريخي الذي آلت إليه أوضاعنا اليوم في كثير من الأقطار العربية [26].

إن الاختلال التاريخي الكبير الذي نعدّه سمة الوضع العربي الراهن، يعكس أهم نتائج تجربة أكثر من أربعة عقود من التجريب السياسي، الذي لم يتمكن من بلوغ مراميه وتحقيق شعاراته في التحرر والتقدم والتنمية والوحدة .. حيث يكشف الواقع استمرار معاناة المواطن العربي في أغلب الأقطار العربية من غياب التدبير السياسي الديمقراطي، ومن التوزيع العادل للموارد والثروات الاقتصادية، إضافة إلى استمرار حضور الاستعمار وتوابعه

([26])انظر تقييمنا لبعض تجلّيات الخطاب القومي، في: كمال عبد اللطيف، في مواجهة اليأس العربي ، سلسلة شرفات؛ رقم 16 (الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2006).

في أغلب الأقطار العربية، وهو ما يعني انعدام استقلال القرار العربي[27].

وفي السياق نفسه، ازداد مشكل تحرير الأرض العربية في فلسطين تعقداً، وازدادت الغطرسة الصهيونية بأساً وعنفاً، إضافة إلى المعطيات التاريخية الجديدة المتمثّلة في الاحتلال الأمريكي للعراق وما تلاه من أحداث تظهر درجات تراجع المدّ التحرري في الوطن العربي وفي العالم، حيث ترتفع حدة التوتر، وتزداد مؤشرات انعدام التوازن في بقاع مختلفة من العالم، متخذةً مسميات جديدة.. لكنها تعبّر في العمق عن تناقض في المصالح، لم تستطع الآليات القانونية والمؤسساتية القائمة في العالم اليوم أن تجد له المخارج المناسبة بأساليب التدبير العقلاني القانوني المتوازن والعادل..

تشخّص المعطيات المختزلة في الفقرات السابقة جوانب من الوضع السياسي العام في الوطن العربي، وقد نشأت بمحاذاتها مواقف أخرى تتوخى بناء تصوّرات بديلة مُعلنةً أن سبل تجاوز التراجعات القائمة تتمثّل في تمثّل الرؤية السياسية الحداثية وإعادة بناء مشروع التحديث السياسي؛ الرؤية والمشروع اللذان تم التخلي عنهما في تجارب مشروع «الثورة العربية» ، التي قدمت نمطاً من الاستجابة التاريخية إلى شعارات كانت تملأ الفضاء السياسي العالمي في زمن تبلورها، لكنها لم تنجح في ما برمجت وأعلنت، وذلك بحكم الأخطاء التاريخية التي واكبت عملية تشكّل هذه الشعارات، وتشكّل المواقف والأنظمة السياسية المعبّرة عنها..[28].

ومنذ هزيمة 1967، بدأ ينشأ في الفكر السياسي العربي مشروع التفكير في النهضة العربية الثانية [29]، أي مشروع نقد وتقويم تجربة مشروع النهوض

([27])انظر موضوع «نحو الحرية في العالم العربي» في: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003: نحو إقامة مجتمع المعرفة (عمان: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2003).

([28])انظر نماذج من إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية في موضوع « الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي »، فهي تقدم صورة عن أنماط الجدل السياسي الذي يدور في هذا المجال، والذي يمكن إدراجه في خانة « تعزيز ودعم المشروع السياسي الحداثي »، من هذه الإصدارات: علي خليفة الكواري [وآخرون]، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 19، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، وثناء فؤاد عبد الله، مستقبل الديمقراطية في مصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

([29])استعمل مفهوم النهضة الثانية من طرف مجموعة من الدارسين بهدف إعادة النظر في خطابات النهضة العربية، نذكر من بينهم أنور عبد الملك، ناصيف نصار، عبد الله العروي، ثم أصبح مشاعاً بعد ذلك كصيغة من صيغ تحقيب فكر النهضة العربية.

العربي، الذي عكسته تجارب الإصلاح السياسي النظرية والتطبيقية كما تمظهرت في التاريخ العربي المعاصر، سواء في الفكر الإصلاحي النهضوي أو في الممارسة السياسية التي رفعت، كما قلنا، شعار «الثورة العربية».

ارتبط الحديث عن نهضة ثانية بمحاولة تعزيز دوائر الفكر النقدي والفكر التاريخي في ثقافتنا المعاصرة ، وقد أثمر هذا المنحى في العقدين الأخيرين من القرن العشرين مشاريع في الدعوة إلى تأصيل المشروع السياسي الديمقراطي في الفكر العربي، بهدف نقد الخيارات السياسية الشمولية، وإسقاط أنظمة حكم الحزب الواحد والفكر الواحد. كما أثمر بعض مشاريع نقد القيود النصية التراثية، بهدف تكسير العقل التراثي، والانخراط في رفع وتيرة تمثّل مكاسب الفكر التاريخي النقدي في مجالات المعرفة المختلفة .

وقد ساهم بعض مؤسسات الفكر العربي في تعزيز هذا المنزع الفكري النقدي، سواء في المجال السياسي، أو في مجال تحديث الذهنيات المتصل بمجال التحديث الثقافي.. كما ساهم بعض مؤسسات المجتمع المدني العربية في تقوية هذه الخيارات داخل دوائر النسيج الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، في كثير من الأقطار العربية. وقد دعم هذا الخيار منتوجاً جديداً في الفكر السياسي العربي، عمل على إعادة تركيب بعض جوانب النقص القائمة في منظومة النظر السياسية العربية، ومشروع الحداثة السياسية على وجه العموم (نحن نشير هنا إلى التنظيمات المدنية العربية المهتمة بمجالَيْ الديمقراطية وحقوق الإنسان على وجه الخصوص)[30].

ويقدم الجدل السياسي الدائر بصورة مكثّفة في الفضاء السياسي العربي في مطالع الألفية الثالثة نموذجاً لمخاضات وتوترات عديدة جارية في فضائنا السياسي والمجتمعي، وهو يكشف ليس فقط نتائج المآل الراهن الذي آلت إليه أوضاعنا، بل إنه يتجاوز ذلك ليبني وسط الخرائب والهزائم، ووسط الحرائق والأزمات آفاقاً مُشرّعَةً على طموحات وتطلعات تاريخية بديلة، حيث تجري عملية تركيب نظري تاريخي يروم مواجهة العِلل العميقة التي تسببت في حصول ما حصل، مع إرادة في الفكر والعمل السياسي تروم بناء اختيارات

([30])انظر نقدنا لنتائج أعمال المؤتمر القومي الإسلامي في: عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي ، ص 113 ـ 123.

سياسية، تستفيد فيها من تجارب المرجعية السياسية الحداثية كما نشأت في مصادرها الأولى، وكما تشكّلت في التأويلات التي حصلت في فكرنا السياسي المعاصر، وهو الأمر الذي نعتقد أنه ستكون له في المستقبل نتائج في باب تطوير المنزع السياسي الحداثي في فكرنا السياسي.

تعكس المواقف المشار إليها في الفقرة السابقة إرادة سياسية جديدة، تتجه إلى معاودة بناء المشروع السياسي الحداثي في فكرنا، وهذه العملية التاريخية الجديدة، تواجه اليوم تحديات أخرى فرضتها تيارات الإسلام السياسي. وتكشف التحديات الجديدة طبيعة التوترات والتناقضات التي ينبغي مقاومتها بالنظر النقدي المجتهد، بهدف بناء ما يمكن تسميته نقط اللاعودة إلى أنظمة في الفكر وفي السياسة لم تعد مناسبة لمقتضيات الزمن ، أي بناء مرتكزات نظرية وتاريخية تمنح مشروعنا في التحوّل الأسس والقواعد المناسبة له.

إن معركة الحداثيين اليوم مع من يرفضون المشروع الديمقراطي واللغة السياسية التاريخية، تتطلب جهوداً نظرية كبيرة ومبدعة، من أجل إعادة بناء الخطاب والممارسة السياسية الحداثية في الوطن العربي ..

نسجل، إذن، صعوبة المعركة السياسية الدائرة في المجال الثقافي والمجال السياسي العربي، ونفترض أن المواجهة الحوارية النقدية والمركبة هي المطلب المناسب للمعارك الناشئة، حيث لم يعد هناك وقت للمهادنة والمخاتلة وتركيب المتناقضات. ويبدو لنا أن الملامح العامة للخطابات السياسية المتصارعة اليوم في الفكر العربي، تقتضي أن ندفع بمختلف الأسئلة الممكنة نحو فضاء الحوار الأكثر وضوحاً وجذرية، بهدف محاصرة تيارات التقليد المستند إلى قواعد في الفكر لا علاقة بينها وبين نتائج الثورات المعرفية والسياسية التي حصلت في العالم، والتي نحن مدعوون إلى فهمها والاستفادة التاريخية والنقدية من كل نتائجها، لنتمكن من مصارعة عِلَلِنا الداخلية والخارجية.. بأقصى ما يمكن من الوضوح في الرؤية والنجاعة في الفعل [31].

([31])انظر: كمال عبد اللطيف، «أزمة التواصل في العالم المعاصر،» في: عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل ، ص 213 ـ 228.

ثانياً: نحو إعادة تأسيس مرجعية الحداثة السياسية في الفكر العربي

اعتمدنا في الصفحات السابقة نموذجاً في المقاربة الفكرية التاريخية لبعض أنماط تعامل الفكر والممارسة السياسية في الوطن العربي مع منظومة الحداثة السياسية. لم يكن الهدف من وراء التحقيب المنمذج في مقاربتنا يتجاوز مبدأ إنجاز عملية في إعادة تنظيم كيفية انتقال القيم السياسية الحداثية ومؤسساتها إلى الفضاء السياسي العربي. وقد مكّنتنا المعطيات التي رتبناها من معاينة أشكال المد والجزر التي واكبت عمليات استنبات وترسيخ الخطاب الحداثي في الفكر السياسي العربي والمشروع التحديثي في الأقطار العربية ، وأتاحت لنا أيضاً الانتباه إلى الأسئلة التي لم تُطرَح بعد في هذا المجال، وهي الأسئلة التي نعتقد أن غيابها يؤثر سلباً في ديناميات تملُّك الحداثة في حاضرنا..

إن الناظم المشترك للمحطات المذكورة، يتمثّل في نوعية التوترات والمخاضات التاريخية التي صاحبتها، وصاحبت عملية تولّد المشروع الحداثي في فكرنا السياسي، ويترتب على ذلك نواقص وثُغَر عديدة في النظر السياسي وفي المجال المؤسسي المتصل به.

يمكّننا الرصيد النظري والتاريخي المتبلور في أزمنة المحطات السابقة، رغم خصاصه الكبير، من إعادة بناء مشروع الحداثة السياسية في فكرنا المعاصر ، ويتيح لنا إمكانية تجاوز العوائق التي ساهمت في عدم رسوخ هذا المشروع في حياتنا السياسية.

ونحن نتصوّر أن حصول هذه العملية، يتطلب الانخراط في عملية إعادة تأسيس المشروع المذكور بكثير من الجرأة والحسم ، وذلك لمواجهة حداثتنا المنقوصة، ومواجهة المشروع الحداثي في صيرورته المتنوعة.

نعتبر في هذا السياق، أن القاعدة النظرية الكبرى المساعدة على بلوغ مرمى إعادة التأسيس، تتمثّل أولاً وقبل كل شيء في عدم إغفال المكوّن الفلسفي، باعتباره القاعدة النظرية التي تحدد للرؤية الحداثية للطبيعة والانسان والتاريخ قواعدها وشروط تشكُّلها وإعادة تشكُّلها ..

- **في جدلية الحاضر العربي: التقليد المحاصر والحداثة المحاصرة**

قد لا نكون مجازفين عندما نعلن أن مظاهر التوتر والتناقض والتراجع التي تشكّل السمات الأبرز في فكرنا السياسي المعاصر تعود إلى قِصَر النَفَس النظري المهيمن على معاركنا في الفكر والسياسة والمجتمع.. إننا هنا لا نفسر ظواهر تاريخية مركبة بعامل واحد، ولكننا نتصوّر أن القصور النظري الناتج من مسببات عديدة، يُعدّ واحداً من العوامل المساعدة على فهم أكثر وضوحاً لجوانب هامة من إشكالات السياسة والثقافة السياسية في واقعنا المعاصر، فكراً وممارسة.

لقد انطلقت معاركنا في الإصلاح الديني والإصلاح الثقافي والإصلاح السياسي وإصلاح المؤسسات منذ ما يقارب القرنين من الزمان، ومع ذلك يكشف كثير من مظاهر التأخر العامة السائدة في مجتمعاتنا اليوم، أن محصّلة معاركنا وتجاربنا السابقة لم تثمر ما يسعف ببناء قواعد ارتكاز نظرية قادرة على تحصين ذواتنا من أشكال التراجع، بل التردي التي تعبّر عن كثير من مظاهر العطب السائدة في واقعنا التاريخي .

ولأننا نتصوّر أن التحوّلات الهامة في التاريخ تتطلب مواصلة الجهد والعمل من دون كلل، فإنه يمكننا أن نقسّم، افتراضاً، معارك الراهن في موضوع الحداثة السياسية إلى معركتين كبيرتين:

الأولى منهما تتصل ببعض الإشكالات الجزئية التي تساعد العناية بها في تعزيز محاور الجدل السياسي الحداثي في فكرنا.. وهنا نفترض أن الاهتمام بالنواقص، التي شكّلت سمة ملازمة لتمظهر النظرة السياسية الحداثية في فكرنا النهضوي، يساهم في تطوير حداثتنا وتعميق جذورها في تربة مجتمعاتنا. أما أبرز القضايا الجزئية المرتبطة بهذه المعركة فيمكن اختزالها في ما يلي:

أ ـ تجاوز الخطاب المخاتل والمهادن للتيارات السياسية التي تستنجد بلغة الإطلاق عند نظرها في الشأن السياسي والتاريخي ، ويترتب على هذا التجاوز، في تصوّرنا، التخلي عن المنزع التوفيقي ، الذي ساهمت في تأسيسه الخيارات ذات المنحى السلفي، والمواقف المهادنة لها بمبرر مراعاة متطلبات التدرج التاريخي والمرحلي في عمليات التغيير .. ورغم أهمية المواقف التي

يبنيها المفكرون الذين ينزعون هذا المنزع، فإننا نتصوّر أن وظيفة الفكـر لا تتمثّـل في قدراته على التبرير والتكريس، قدر ما تتمثّل في جرأته وإقدامه في مجـال بلـورة الحدوس والتصوّرات القادرة على استباق ومغالبة ضـغوط الواقـع، حيـث تسـاهم المواقف النقدية في تعزيز ممكنات التغير والتحوّل في التاريخ..

ب ـ تجاوز المعالجات التجزيئية في النظر إلى الحداثة السياسية ، فقـد ظـل الفكر السياسي العربي يُعنى بأسئلة لا يمكن فصلها عن مشروع الحداثـة السياسـية في شموليتها وفي قواعدها الأساسية، الناظمة والحاملة لعناصرها ومعطياتها التقنية والمؤسساتية، إلا أن إغفاله مطلبَ استيعاب الحداثة السياسية في كليتها، وبناءً على مقدمات الرؤية الفلسفية المؤسسة لها، حـوَّل القضـايا الجزئيـة إلى قضـايا معزولـة عن منظومتها الفكرية الجامعة ، وهو الأمر الذي نتجت منه جملـة مـن المواقـف المعزولـة، أو جملـة مـن المعطيـات المفتقـرة إلى الأصـول النظريـة المسـاعدة عـلى إمكانية ترسيخها، وإمكانية بناء خطاب حداثي متماسك في موضوعاتها..

أما المواجهة الثانيـة في بـاب المعـارك النظريـة التـي نفـترض أنـه ينبغـي أن تتواصل في المدى المتوسـط والطويـل، بهـدف مزيـد مـن إسـناد المشروع السـياسي الحداثي بالفكر القادر عـلى تعزيـز مسـتويات حضـوره ، فإنهـا تشـمل موضـوعات بعضها نظري وكثير منها متصل بإشكالات العمل السياسي والمؤسسي في مجتمعاتنا. إننا نتجه هنا نحو بعض الأسئلة التي تشكّل في سياق بحثنا دعامات مركزية لإعادة بناء مشروع الحداثة السياسية في فكرنا، وذلـك رغـم أن الـبعض منهـا ينفـتح عـلى آفاق تبدو في الظاهر مفصولة عن المجال السياسي، لكننـا لا نتصـوّر بلـوغ عتبـات الحداثة السياسية الأكثر تـأثيراً في واقعنـا مـن دون التفكـير فيهـا، وبنـاء اقتناعـات واضحة في موضوعاتها.

نحن هنا نتجـه صـوب مجـال الإصـلاح الثقـافي والإصـلاح الـديني في فكرنـا المعاصر؛ صحيح أن مشاريع في إصلاح المجـالين المـذكورين نشـأت في فكـر النهضـة العربية في القرنين الماضيين، وأن مشاريع فكريـة أخـرى لا تفتـأ تؤسـس لتصـوّرات مساعدة على إتمام عمليات هذا الإصـلاح، إلا أننـا نعتقـد أنـه لـن يكـون بإمكاننـا توسيع دوائر الوعي الحداثي في فضائنا السياسي فكراً وممارسة، من دون مزيد مـن العمل القادر على تفتيت الأسـمنت اللاحـم للفكـر الوثـائقي في ثقافتنـا، والمنطـق النصي في وعينا الديني .

لقد انطلق مشروع الإصلاح الديني في فكرنا المعاصر، كما هو معروف، في نهاية القرن التاسع عشر، وأنجزت الحركة السلفية في بداياتها خطاباً توفيقياً نزع نحو بناء شكل من أشكال المواءمة بين قيم الإسلام وقيم الفكر الحديث والمعاصر ، في مجالات المعرفة المختلفة. وقد عكس مشروع محمد عبده الإصلاحي الذي كان يروم تكييف المجتمع الإسلامي ومبادئ العقيدة مع مقتضيات ومتطلبات الأزمنة الحديثة، عكس هذا المشروع في روحه العامة صورة لنمطٍ في التوفيق مكافئ للمعطيات التاريخية التي سمحت بتمظهره، لكنه استنفد قيمته الإصلاحية في السياقات التاريخية اللاحقة، وأصبحنا بعده في حاجة إلى بناء مواقف أكثر قدرة على مواجهة أسئلة زماننا..[32].

اتخذ هذا التوجه الإصلاحي لاحقاً صوراً ومظاهر أكثر قوة في مجال نقد العقل العربي الإسلامي كما بلورته أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون[33]، وتبلور بصيغ أخرى أكثر قوة وتنويعاً في إسهامات الفكر النقدي العربي المعاصر ، كما تشكّلت في نهاية الربع الأخير من القرن العشرين[34]، وهو الأمر الذي نعتقد أنه ساهم بدوره في تعزيز جبهة العمل الفكري في مجال الحداثة السياسية . ومن هنا أهمية دعم مختلف هذه الجهود النقدية، الساعية إلى مزيد من استيعاب مكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة والتاريخ، وفي مجال النظر إلى الإنسان والعقل والمستقبل.

أما معركة الإصلاح الثقافي ، فإننا نتصوّر أن تعميقها يتطلب مزيداً من تقوية دعائم الفكر التاريخي والتاريخ المقارن ، حيث تساعد معطيات التاريخ المقارن، على سبيل المثال، في تنسيب الأحكام والتصوّرات الإطلاقية المهيمنة على كثير من آليات تفكيرنا..

([32])انظر مواقف العروي من مشروع محمد عبده الإصلاحي في: عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 95 ـ 152.

([33])انظر تقديمنا المقارن لمشروع نقد العقل العربي الإسلامي في أعمال كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري في: كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، 1994)، ص 80 ـ 90.

([34])انظر: Jurgen Habermas: La Modernité: un projet inachevé, Critique , no. 413 (octobre 1981), et Architecture moderne et postmoderne, dans: Ecrits politiques , passages (Paris: Cerf, 1990). ولمعاينة جوانب من مشروع النقد الناشئ والمتواصل في الفكر العربي، انظر: كمال عبد اللطيف، «مخاضات الروح النقدية في الفكر المغاربي،» في: عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل ، ص 83 ـ 97.

صحيح أن إنجاز ثورة ثقافية في فكرنا يتطلب جهوداً متواصلة في باب استيعاب نتائج الثورات المعرفية والعلمية التي تبلورت في الفكر المعاصر، إلا أن هذا الأمر الذي نتصوّر إمكانية تحققه في المدى الزمني المتوسط، ينبغي ألاّ يجعلنا نتوقف عن استكمال مهام الحاضر المستعجَلَة و المتمثّلة في مشاريع الترجمة ومشاريع تطوير منظوماتنا في التربية والتعليم، إضافة إلى تشجيع البحث العلمي، وتوسيع مجالات ودوائر الاستفادة من نتائجه وآفاقه في المعرفة والمجتمع والاقتصاد إلخ. فنحن نعتقد أن هذه المعارك تعتبر الممهدات التي تعبّد الطريق المؤدي إلى باب تحرير الأذهان..

لا تنفصل، إذن، في نظرنا، معارك المجال الثقافي والديني عن مشروع ترسيخ الحداثة السياسية في فكرنا. وفي هذا السياق، نحن نعتبر أن انتشار دعاوى تيارات الإسلام السياسي، ودعاوى تيارات التكفير في ثقافتنا ومجتمعنا، يمكِّننا، أكثر من أي وقت مضى، من بناء النظر النقدي القادر على كشف فقر ومحدودية وغربة التصوّرات المتصلة بهذه التيارات، وهو الأمر الذي يتيح لنا بناء الفكر المبدع والمساهم في إنشاء مواقف وتصوّرات مطابقة لتطلعاتنا في النهضة والتقدم ..

تلك جملة من المعارك القائمة في واقعنا، وينبغي علينا المساهمة في توسيعها وتطويرها لربح رهانات التقدم الموضوع كأولوية في جدول أعمالنا التاريخي. لكن ترسيخ الحداثة السياسية يتطلب أيضاً المشاركة في إعادة بناء مفاهيم الفلسفة السياسية، وذلك بتركيب بعض الموضوعات السياسية النظرية التي نعتقد أن عدم إدراجها في فكرنا لا يعفينا من تبعات القضايا التي يطرحها حضورها أو غيابها. وسنكتفي في فصلنا هذا بالوقوف على موضوعين اثنين نظراً إلى أهميتهما البالغة في المعارك الحاصلة اليوم في مجالنا السياسي؛ يتعلق الأمر بموضوع تعيين حدود المجال السياسي، وموضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان في الصيغ التي يتخذها في مشهدنا السياسي الراهن .

أ ـ في حدود المجال السياسي

نحن نعتقد أن من أبرز القضايا التي نحن مدعوون إلى بنائها في فكرنا السياسي سؤال طبيعة وحدود مجالنا السياسي . فنحن لم نحرر بعد مجالنا السياسي من لغة عصورنا الوسطى. ولم نستفد بعد من ثورة الفلسفة السياسية

الحديثة في مجال إبراز استقلالية السياسي وضبط حدوده، وما ترتب على ذلك من نتائج في مجال تطوير الفكر والممارسة السياسيين . ولهذا السبب يتحدث الفاعلون في مشهدنا السياسي بلغات متناقضة مشحونة بمرجعيات، بعضها سابق على ميلاد الحداثة، وبعضها يستعيد مفردات الحداثة في سياق رفضها، وهذا الأمر يساهم في بلورة خطاب سياسي ملفّق وتلفيقي.

تأتي أهمية الدفاع عن استقلال المجال السياسي ، ومحاولة بناء وترتيب المكونات المحددة لملامحه وبصورة عينية، لتشكّل فضاء لمقاربة إشكالات فلسفية هامة، من قبيل أنماط التقاطع القائمة بين المجال الأخلاقي ومجال القيم السياسية، تقاطع المقدس مع الدنيوي . وعندما نضيف إلى هذه القضايا النظرية الكبرى، الأسئلة الفرعية المتعلقة بالصراعات السياسية الاجتماعية والثقافية القائمة في الواقع، في مستوى مواجهة التأخر التاريخي القائم والمتواصل في مجتمعاتنا، نزداد تأكداً من صعوبات المعارك التي تنتظرنا، فيصبح من مهامنا الأساسية في هذا المجال، العمل على تقليص درجات الاختلاط والتنافر الحاصلة في فكرنا المعاصر .

إن مطلب فكّ الارتباط بين العناصر المختلطة والمتداخلة داخل المجال السياسي، والتدقيق في طبيعة هذا المجال باعتباره مجالاً معرفياً مستقلاً ، يعدّ من القضايا الملحّة في فكرنا السياسي. وينبغي أن نواجهها انطلاقاً من معطيات الجدل والصراع السياسيين القائمَيْن في فكرنا. وتزداد أهمية هذا السؤال اليوم، ولعلها تتضاعف وسط ارتفاع أصوات المنادين بـ « الصحوة الإسلامية » و« الإسلام السياسي »، و«دولة الشريعة» ، حيث يصبح استعمال اللغة المعيارية بمختلف أصنافها مناسبةً لفحصِ ونقدِ الأصول والمبادئ التي تروم مواصلة ربط السياسي بالمقدّس، من دون إدراك مخاطر الربط المذكور على المجالين معاً .

لا يتعلق الأمر هنا بموقف يعطي الأولوية في التاريخ والسياسة إلى النظر المجرّد أو إلى الفكر المثالي الخالص، قدر ما يتعلق برغبتنا في الإلحاح على أهمية الفكر في التاريخ، ووظيفة الفكر في العمل السياسي، وهي الزاوية التي وجّهت كثيراً من أسئلتنا في هذا الفصل . فلا يعقل أن تظل الممارسة السياسية في بلادنا حركة تجريبية متعثرة، ومختلطة الملامح والخطابات، بل ينبغي المساهمة في تأصيل أبعادها، بالفكر النقدي القادر على تعيين الحدود،

وتركيب الأسئلة وبلورة المواقف، وذلك بالصورة التي تكشف ملامح الطريق الـذي نسير فيه والطريق الذي نتجه صوبه. فقد يمكِّننا هذا الاختيـار مـن معرفـة مواقـع أقـدام الفـاعلين والممارسـين، وهـو الأمـر الـذي يؤسـس المبـادىء الفكريـة الكـبرى الناظمة للعمل السياسي الحداثي، والمطوِّرةِ لآفاقه وأدواره في صناعة التاريخ.

صحيح أنه بذلت في الفكـر السـياسي العـربي، في خـلال النصـف الثـاني مـن القرن العشرين، جهود كبرى في تحقيق وتحليل كثير من نصـوص الـتراث السـياسي الإسـلامي، للمسـاهمة في توضـيح صـورة النمـوذج التـاريخي الإسـلامي الملتـبس ، وصحيح أيضاً أن ترجمات متعـددة أنجـزت في بـاب التعـرف المبـاشر عـلى الـتراث السياسي الإنساني الحـديث والمعـاصر، إلا أن هـذه الجهـود لا تتناسـب مـع حجـم المهام والأسئلة والإشكالات التي لا تزال مطروحة علينا، ومطروحة أمامنا في الواقـع السياسي العربي، فكراً وممارسة.

لم يتمكن خطاب النهضة العربية الإصـلاحي، بمـا في ذلـك خطـاب متنـوري مطالع القرن العشرين من إنشاء أسئلة التنظير السـياسي . فقـد كـان مشـدوداً إلى برامج الإصلاح العملية ، إلى شعاراته ودعاويه، ذات الصبغة السجالية الأيديولوجية والمستعجَلَة، بحكم ارتباط منتجي هذا الخطـاب بحركـات فاعلـة في مجـال الصراع السياسي التاريخي. فظل الفكر يلهث وراء مطالب الظرفيـات السياسـية، مـن دون أن يتمكن من بناء مشروع في النظـر السـياسي، المفكِّـك والبـاني لنظامـه في النظـر، والمعبِّر في الوقت نفسه عن عمق وعيه بإشكالات الحداثة السياسـية، كـما يمارسـها الفاعلون، ويتمثّلها المنظّرون للسلطة وللمشروع السياسي الحداثي في حاضرنا .

ب ـ سؤال الديمقراطية وحقوق الإنسان

أما أسئلة الديمقراطية وحقوق الإنسان في خطاباتنا السياسية فإنها تتخـذ في الأغلب الأعمّ مظاهر أداتية، تغلب عليها المعالجة المحكومة بأفعال الممارسـة مـن دون كبـير عنايـة بالمرجعيـة النظريـة الحداثيـة، التـي بنـت المشروع السـياسي الديمقراطي في تاريخ التجربة السياسية الغربية .

إن كثـيراً مـن أوجـه القصـور الحاصـلة في هـذين المجـالين، تعـود أسبابها إلى عدم عنايتنا بنظام النظر السياسي الحداثي الذي يحدد للممارسة

الديمقراطية والوعي الحقوقي بقضايا الإنسان فضاءهما وسياقهما العام .

صحيح أن كثيراً من مظاهر التناقض والصراع في هذا المجال، وفي كثير من البلدان العربية تُفَسَّرُ بسياقاتها التاريخية الفعلية والمباشرة، الا أننا نرى في الوقت نفسه أن بعضاً من هذه المظاهر يمكن تفسيره بغياب الإحاطة النظرية المؤصِّلة لمختلف أبعاد سؤال الديمقراطية وأسئلة حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر .

ولو تمّت مواكبة العمل والحركة القائمين في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان مثلاً بمساعي التأصيل النظري المُؤسِّسة للتصوّرات والأفكار، التي ساهمت، ولا تزال تساهم، في توليد العمل في هذا المجال، لجاءت خياراتنا النظرية ومواقفنا السياسية أكثر تماسكاً وأكثر غنىً، وهو ما يعني إنجاز إسهام سياسي تاريخي مُطوِّرٍ للنظر، إنجازاً لا يغفل أهمية بناء الأصول والقواعد النظرية المانحة لمشروع حقوق الإنسان أرضيته الفكرية الصلبة، القادرة على تحصين رؤيته الجديدة للعالم وللمجتمع وللإنسان .

يدلّ غياب سؤال الحداثة المرتبط بالمرجعية النظرية الناظمة للتصوّرات السائدة في مجال حقوق الإنسان على غياب مكوّن مركزي من مكونات هذا المجال، ولن تسمح الأبحاث القانونية المفسرة لقواعد المواثيق الدولية، أو المحللة لآلياتها الإجرائية في مستوى التنفيذ، رغم أهميتها الكبرى، لن تسمح النضالات الميدانية المباشرة في هذا الباب بإنجاز مشروع في استيعاب الاختيارات الفكرية المركزية المتضمِّنة في مواثيق حقوق الإنسان. إن الطريق المؤدي إلى ذلك لا يحصل الا بالانفتاح على أسئلة المرجعية الفلسفية الحداثية، في مختلف أبعادها، والانفتاح أيضاً على مختلف الإشكالات النظرية والتاريخية التي تطرحها .

سيظل سؤال الحداثة والحداثة السياسية مطروحاً في جدول أعمال المشتغلين بقضايا حقوق الإنسان، وكل استمرار في مخاتلته أو القفز عليه لا يلغيه، قدر ما يُؤجِّله ويراكم إشكالات جديدة في موضوعه، إشكالات تقتضي بناء آليات في الفهم والنقد والمراجعة، قادرة على تهيئة الشروط النظرية المساعدة على تركيب وعي أكثر مطابقة لمتطلبات حقوق الإنسان في حاضرنا ومستقبلنا.

ولا بد من التوضيح هنا بأننا لا نتصوّر أن هذا الدفاع سيكتفي بنسخ قيم الحداثة ومبادئها كما تبلورت في الفكر الحديث والمعاصر، بل المقصود منه هو محاولة إعادة تركيب مقدمات الحداثة وآفاقها في ضوء تطوّرات التاريخ المعاصر، أي في ضوء المكاسب والإخفاقات التي تراكمت وما فتئت تتراكم في تاريخنا المعاصر، تاريخنا المحلي والخاص، وتاريخ الإنسانية، وهو الأمر الذي يغني بحثنا ويؤطّر إشكالاتنا في إطار مرجعيات الفكر المعاصر.

الفصل الثاني

عقلانيات الفكر العربي النهضوي(*)

(*)هذا الفصل هو في الأصل ورقة قدمت إلى: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 2005). وارتأينا تعديله إلى صيغته الحالية، بناءً على معطياته النظرية العامة.

«نقول ونكـرّر منـذ عقـود، أن الفكـر الـذي ورثنـاه عـن السـلف ـ يسـميه البعض التراث ـ يدور كله حول العقل. ونعطي على ذلك أدلة كثيرة بعضـها ضعيف، وبعضها وجيه مقنع. ونقـف عنـد هـذا الحـد لأننـا دائمـاً في حالـة مناظرة. لا نعتبر إلا مـا يدّعيـه الخصـم، فنواجـه الحجـة بالحجـة، أي قـولاً بقول، كلاماً بكلام، إحالة بإحالة. لكـن عنـدما نلتفـت إلى حياتنـا اليوميـة ـ وهذا لا يحصل إلا نادراً ـ نلاحظ بدون عناء أن تطبيق ذلك العقل المفترض لدينا يؤدي في الغالـب الأعـمّ إلى نتـائج محبطـة، بمعنـى أن المسـلك الـذي يفرضه علينا العقل ـ كما نتصوره ـ يقودنـا إلى غـير أو إلى عكـس مـا تمليـه علينا المصلحة البيّنة الواضحة. والأمثلة على ذلك تكاد لا تُحصَى في تاريخنـا الحديث: في الحرب، في السياسة، في الاقتصاد، في التربية، في الحياة العائليـة، إلخ.. أمام هذه النتائج السـلبية، المتجـددة والمتوّجـة بالاسـتعمار والتبعيـة والتخلف، نتعجب ونقول: هـذه مفارقـة. ثـم نـروح نبحـث عـن الظـروف والأسباب والدوافع... لعبة تستهوينا ولا نكاد نسأم منها منذ أكثر مـن قـرن ونصف. لم يخطر ببالنا أن نتساءل بجدّ: أوَ لا يكون ذلـك العقـل المـوروث، العقل الذي نتصوره بإطلاق، ونعتزّ به، هو بالذات أصل الإحباط».

عبد الـلـه العروي

«ليس للعقل بالنسبة للعلم المعـاصر مضـمون دائـم، فـلا توجـد معطيـات عقليـة، ولم يعـد العقـل جملـة مـن المبـادئ، بـل إنـه القـدرة عـلى القيـام بعمليات محددة تبعاً لجملة من القواعد.. إنه أساساً نشاط وفعالية».

ج. أولمو

مقدمة

ينصبّ اهتمامنا بالدرجة الأولى في هذا الفصل، ونحن نتجه إلى تحديد أبرز تيارات العقلانيـة والتنـوير في الفكـر العـربي المعـاصر ، عـلى المعطيـات الفكرية التي تدرج عادة في باب الفكـر السـياسي النهضـوي ، الفكـر الـذي

تبلورت في إطاره معالم النهضة العربية في صورة مشاريع وبرامج إصلاحية، بهدف المساهمة في رسم المعالم الكبرى للمستقبل العربي.

وإذا كنا نسلّم بأن هذا الفكر قد لجأ، في لحظات بناء خطاباته وبرامجه في الإصلاح، إلى الاستعانة بجملة من المبادئ والمفاهيم التي تنتمي إلى حقل تاريخ الأفكار السياسية، أدركنا أن موضوعنا تربطه صلات عديدة بتيارات الفكر العقلاني كما تبلورت وتطورت في دائرة المنظومات والأنساق النظرية الفلسفية والسياسية.

وسيشكّل الأفق النهضوي حجر الزاوية في المفاصل الكبرى والمعطيات التحليلية التي سنبني بواسطتها، وانطلاقاً منها، عناصر هذا الفصل، بحكم أن منطلقات الفكر والتفكير في هذا المجال تتجه، كما قلنا، إلى بناء مشاريع في النهضة العربية المأمولة.

لقد اخترنا إذن أن نركز عنايتنا على عقلانيات النزعات الإصلاحية في فكرنا المعاصر ، وفتحنا مجالات البحث على بعض المفاهيم الفلسفية وبعض التجليات النظرية المتصلة بحقول العلوم الإنسانية، وذلك بناء على طبيعة الأسئلة والمواقف التي بلورتها هذه التيارات، من دون أن ندّعي الإلمام بمختلف أبعاد هذه الحقول المعرفية المتداخلة، وذلك لأننا نتصور أن رصد حصيلة العقلانية والتنوير في فكرنا، في مختلف تمظهراتها النظرية والتاريخية والمؤسساتية، يتطلب جهوداً جماعية متنوعة الاختصاص . كما إن رسم المعالم الكبرى للجوامع النظرية يتطلب نظرة مقارنة بين مختلف حقول الإنتاج النظري، وهذا الأمر بالذات لا يكون ممكناً إلا لذوي الاختصاص المتعدد، حيث يمكن القيام بمقاربات تعنى برصد تطور الأفكار في مجالات المعرفة المختلفة، ونحن لا نمتلك العدة المعرفية الكافية لإنجاز هذا العمل في الوقت الراهن على الأقل.

نتجه، إذن، إلى معاينة رصيد العقلانيات العربية ومعارك التنوير التي تبلورت في الفكر النهضوي العربي ، ونتوقف أمام المرجعيات النظرية الفلسفية التي عكستها جهود الإصلاحيين ونصوصهم، ونحرص جهد المستطاع على تركيب نماذج نظرية محددة بهدف اختزال العناصر والمعطيات النظرية المتشابهة والأدوار المتقاربة، والهدف هو رسم وبناء الملامح الكبرى للشبكة الفكرية التي ركبها روّاد مشروع التنوير العقلاني في فكرنا المعاصر . وفي

خلال مراحل تبلور هذا العمل يظل هاجس التفكير في العقلانية والحداثة بمثابة خيط مركزي ناظم لمفاصل البحث الكبرى .

ولا بد في البداية من توضيح دلالة وحدود كل من التنوير والعقلانية كما نفهمهما، فبأي معنى نتحدث في فصلنا عن عقلانيات الفكر العربي المعاصر؟

نحن لا نعتبر أن للعقلانية دلالة واحدة محددة حتى في الموسوعات والقواميس المعنية بالجوامع الضابطة للدلالة والمعنى في صيرورتهما النظرية والتاريخية؛ إنها فعالية نظرية مؤسسة في إطار رؤية معينة للطبيعة وللتاريخ، وهي تتمظهر في صيغة فعالية ذهنية موصولة بأسئلة التاريخ والمجتمع، وموصولة كذلك بآليات النظر ونظام اللغة وعلائق المجتمع ، ومعنى هذا أننا أمام فعل منتج للتحول بفعل جدليات الحوار المستندة إلى تقنيات مستمدة من تاريخ تطور العلم والمعرفة، حيث تشكل سلطة العقل آلة للفعل النظري المتصل بقضايا الطبيعية والمتصل في الآن نفسه بالشؤون الإنسانية.

يترتب عمّا سبق، أن للعقلانية والتنوير تاريخاً مفتوحاً على أزمنة ومذاهب فكرية لا حصر لها، وإذا كانت العقلانية الحديثة ترتبط بنظرية في المعرفة تمنح الامتياز لكفاءة العقل في صناعة المعرفة ، فإن التطور الذي عرفته نظرية المعرفة في الفلسفة الكانطية، وفي التيارات الفلسفية اللاحقة، قد ساهم في وصل العقلانية بالعلوم التجريبية وفتوحاتها في مجال مواجهة ظواهر الطبيعة ثم ظواهر المجتمع بعد ذلك، حيث اتسعت دلالات الروح العقلانية، وانتظمت في إطار جملة من المبادئ المحددة لكفاءة التعقّل والفهم والتواصل...

لقد تصدّت النزعات العقلانية في تاريخ نشأتها وتطورها لمقاومة مطلقات النصوص والعقائد، وعززت في خلال بعض مراحل تطورها الرؤية التاريخية المتغيرة، كما تصدت للخيارات الإمبريقية في مجال المعرفة، محاولةً تفنيد المبدأ الذي يرى في المعطيات الحسية المنبع الأول لكل معرفة..

أما التنوير فإن دلالاته العامة ترتبط بالمنزع العقلاني الإرادي المقر بكفاءة وفاعلية الإنسان في مواجهة مصيره، وذلك استناداً إلى رؤية فكرية تسلّم بقيم العقل والإنسان والتاريخ.

ولأن فصلنا مَعْنِيّ بعقلانيات الفكر العربي في فكرنا المعاصر، فإننا سنتجه إلى تعيين المعالم الكبرى للعقلانيات العربية وبرامج التنوير في فكرنا، في حدود الزمن المعلن والإطار المحدد، وفي علاقة هذه العقلانية بالمرجعيات التي أسّست العقلانيات في تاريخ الفكر الحديث والمعاصر.

إن المرجعية الناظمة هنا تغرف من رصيدين فكريين كبيرين: الأول ، عقلانيات الموروث الإسلامي ، والثاني ، عقلانيات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، كما إن دلالة التنوير تضعنا مباشرة أمام الرصيد الفكري النقدي، الذي تبلور في عصر الأنوار في القرن الثامن عشر في أوروبا أولاً، ثم في باقي أنحاء العالم بعد ذلك في أزمنة لاحقة.

ولا شك في أن التحولات التاريخية الكبرى التي عرفها الوطن العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر ثم في القرن العشرين، تُعدّ بمثابة الأرضية المهِّدة لاستيعاب مقدمات وأصول الفكر العقلاني الأوروبي في ثقافتنا المعاصرة. فقد واجه العرب في الأزمنة المعاصرة نظاماً في المعرفة والمجتمع والسياسة، وعملوا على استيعاب بعض مكاسبه، وقد طرحت عملية الاستيعاب بالترجمة والنقل والتأويل أسئلة جديدة في موضوع كيفيات توطين المرجعيات العقلانية في فكرنا المعاصر .

وإذا كانت التيارات الفكرية العقلانية قد نشأت وتطورت في تاريخ الفلسفة في إطار نظريات المعرفة المرتبطة بالثورات العلمية الكبرى التي عرفتها البشرية، ابتداء من عصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر، فإن انتقال هذه التيارات إلى مجالات المعرفة المختلفة وإلى فضاءات تتجاوز المحيط الجغرافي الأوروبي، قد وسع من دوائر تأثيرها في الحياة الإنسانية، حيث ساهمت نتائج هذا التأثير في محاصرة تيارات فكرية أخرى اعتمدت رؤى مختلفة عن الرؤية العقلانية، ومن هنا ارتباط العقلانية بالحرية والتقدم في الفكر الحديث.

وقد تعرّف الفكر العربي على منظومات الفلسفة العقلانية وتيارات الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي المستند إليها في لحظة تاريخية كان فيها الغرب الأوروبي قد انتقل إلى عتبة الإمبريالية، فحصل صدام عنيف داخل المجتمعات العربية، بين الغرب المندفع تحت تأثير تطور نظامه الاقتصادي الرأسمالي، والمجتمعات العربية التي كانت تعيش في مستوى من التأخر

التاريخي، سهّل إمكانية اغتصاب جغرافيتها، واختراق أنظمة المجتمع والثقافة السائدة فيها .

وقد تنقّلت منظومات الفكر العقلاني في هذه اللحظة المتسمة بوجود فوارق ومسافات بين معطيات المعرفة الجديدة وإمكانيات توظيفها، وشروط المجتمع والتاريخ في الوطن العربي المقيّد بسياج التقليد والمحافظة...

وفي قلب الرجّة التي حصلت بفعل الاصطدام في مرحلة الاستعمار، تعرّف الفكر العربي على منطق العقلانية وآليات اشتغالها في المعرفة والسياسة والعلم. وقد حددت هذه اللحظة نقطة بداية المواجهة المتواصلة في فكرنا بين قيم العقل التراثي في مجالاتها المختلفة، وقيم العقلانية كما تبلورت في الأزمنة الحديثة ، والعقلانيات التي ما فتئت تتشكل في ضوء التحولات المتواصلة في مجال المعرفة والعلم، وكذلك في ضوء الانتقادات العديدة التي أصبحت توجّه ما أصبح يعرف بالعقلانيات الكلاسيكية، عقلانية الحداثة والتحديث ..

إن ما نريد أن نؤكده هنا هو أن ميلاد تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر لم يرتبط، كما هو عليه الحال في الفكر الأوروبي، بثورات علمية وسياسية محددة، ولم يكن متصلاً بتحولات اقتصادية واجتماعية داخلية ومحلية ، بل إنه حصل في إطار عملية اتسمت بالصراع والصدام بين أوروبا الغازية ومجتمعات الوطن العربي الإسلامي، حيث سعى المفكرون، الذين تمثّلوا بصورة، أو بأخرى، بعض مظاهر العقلانية في الفكر، أن يوفّقوا بين أن تكون أوروبا الاستعمارية المحتلة للأراضي العربية هي أوروبا نفسها التي بنت مفاهيم التحرر والعقل والتقدم ، وداخل هذه الجدلية التاريخية المتناقضة ستنتقل إلى الفكر العربي قيم العقلانية والتنوير، لتتحول شيئاً فشيئاً إلى قيم متصلة بنسيج تاريخنا المعاصر ..

إن إلحاحنا على هذه النقطة سيساهم في توضيح نمط النظر العقلاني الذي عكسته تيارات الفكر العربي المعاصر، خاصة عندما نقارنه بصيرورة نشأة وتطور العقلانية في الفكر الأوروبي، وستتيح لنا بعض عناصر البحث معاينة بعض أشكال المواءمة، وبعض صيغ التوطين التي مارسها الفكر العربي في لحظات استقباله المتواصلة لمنتوج العقلانيات المنقولة أو المعاد بناؤها في ثقافتنا ومجتمعاتنا .

اندرجت عملية الانتقال ضمن إطار المثاقفة التي حصلت بين الفكر العربي

ومنتوج الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وحددت آليات المثاقفة أنماطاً عديدة من التمثّل، وذلك بسبب انعدام عوامل الدعم التاريخية، وبسبب غياب الشروط العلمية المعززة والمسهلة لعمليات التمثّل. وقد أنتج الفكر العربي في لحظات نقله لرصيد الفكر العقلاني الغربي كثيراً من المفارقات النظرية المعطّلة لآلية الاستيعاب والفهم والتجاوز .

لم يتعرف الفكر العربي، في المجال الذي نحن بصدده، على أصول تشكل العقلانية في تيارات المذاهب الفلسفية، فلم يكن هذا الأمر ممكناً لأن سؤال الفكر العربي، إذ ذاك، كان سؤالاً مرتبطاً بموضوع التفكير في سبل تجاوز التأخر. كما إن فضاء الفكر العربي لم يكن مهيَّأً لاستيعاب المفاهيم العقلانية المجردة في صورتها النظرية النسقية، بل إن وجهته تحددت في باب تعلّم روح العقلانية، أي تعلّم فعالية التعقل التاريخي القادر على بلورة جدل في موضوع الوضع العربي القائم وسبل تجاوزه . إن العقلانية هنا عبارة عن فعالية فكرية متصلة بطريقة معينة في الفهم. ولم نتمكن في فكرنا العربي من تعلّم العقلانية في صورها المفهومية والنظرية إلا بعد نشأة الجامعات وانتشار التعليم الفلسفي، خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين.

نجمع في هذا الفصل مفهوم العقلانية بمفهوم التنوير ، وذلك لأن التيارات الفكرية المستندة إلى المنظور العقلاني في فكرنا المعاصر، نحت منذ بداية تكوّنها منحى تنويرياً ، بحكم الشروط التاريخية العامة التي واكبت، كما وضحنا آنفاً، عمليات تشكّل وتطور المنزع العقلاني في فكرنا وفي الفكر الإنساني. فإذا كانت فلسفات الأنوار في أوروبا قد اعتبرت بمثابة خطوة متطورة ضمن سياق تطور الفلسفات العقلانية الحديثة، فإن الوظيفة النضالية لفكر الأنوار قد عملت على توسيع دوائر حضور العقل في التاريخ . إلا أن الأمر لم يحصل بالصورة نفسها في فضاء الفكر العربي، فقد تعرف الجيل الأول من المصلحين العرب على تيارات العقلانية والتنوير دفعة واحدة، ولعل البعض منهم قد تعرف في الآن نفسه على بعض تيارات نقد العقلانية، من دون أن يتمكن من إدراك حدود الجدل القائم داخل دائرة منظومات النظر العقلي في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر . واجه الجيل المذكور الرصيد الفكري الكبير الذي أنتجته منظومة تاريخ الأفكار الغربية ابتداءً من القرن السادس عشر وإلى حدود القرن الثامن عشر، وهو رصيد متنوع ومتناقض، ولم تكن لديه لا العدة ولا الاستعداد المساعدَيْن على حصول مثاقفة يسيرة، بل إن زمن

المثاقفة المتّسم بالسمة الاستعمارية ركب تناقضات تاريخية زادت في تعقّد عملية التواصل، وأضافت إلى عسرها النظري عوائق وصعوبات جديدة. وقد حاولت الأجيال اللاحقة من المثقفين والباحثين إيجاد المعابر والسبل المساعدة على تيسير عمليات النقل والاستيعاب، ثم التوطين والتأصيل.

نقبل الجمع بين العقلانية والتنوير لأن الفكر السياسي العربي المعاصر، الذي يشكّل مادة فصلنا، عمل على تمثّل العقلانية الحديثة في أفق أسئلة التاريخ والمجتمع والتقدم، أي في إطار مشروع فكري تاريخي يتوخى مقاومة مظاهر اللاعقلانية والتأخر التاريخي في فكرنا ومجتمعاتنا، وذلك باستخدام أسلحة التنوير المعرفية القائمة على مبادئ تتوخى الإعلاء من قيم الإنسان والعقل والتاريخ.

لا نجد في الفكر الإصلاحي العربي، ولا في الفكر الفلسفي العربي، وهو الفكر الأقرب إلى تاريخ الفلسفة، محاولات في إعادة بناء مفاهيم العقلانية وأطروحاتها إلا في مستويات متصلة بأسئلة تاريخية محددة. ولهذا السبب سنعمل، كما قلنا، على عدم إقامة فاصل في أثناء العرض بين العقلانية والتنوير، ولعل المعارك الفكرية القائمة اليوم في العالم العربي تقدم أكبر دليل على صلاحية مبدأ الجمع، حيث تتواصل في فكرنا معارك تعزيز دوائر التنوير أمام العودة العنيفة لتيارات تغييب العقل التي تغزو فكرنا وواقعنا، وتكشف بكثير من القوة عن حاجتنا التاريخية المضاعفة إلى مزيد من ترسيخ قيم العقل والتنوير في ثقافتنا ومجتمعنا.

أولاً: العقلانية في خطابات النهضة العربية

(في تحقيب مسار العقلانية في الفكر العربي)

نستند في عملية التحقيب إلى معطيات تاريخية محددة، كما نستند إلى جملة من المبادئ النظرية والتاريخية العامة، ونحن نتصور أن قيمة أي تحقيب ممكن لا تتمثّل في صيغته المبنية، التي لا تتمتع كما نتصور إلا بصدقية نسبية، وذلك بحكم طابعها الإجرائي الذي يسمح بمعاينة كيفيات النظر والفهم، كما يسمح بتعيين وضبط السمات العامة التي تترتب على عملية التحقيب . وفي هذا السياق، نحن نتصور إمكانية تركيب أكثر من نموذج نظري في التحقيب، شريطة وعي المقدمات والحدود المؤطرة للنماذج الموضوعة في إطاره.

إن قيمة شبكات ونماذج التحقيب التي يمكن أن ينجزها الباحث، تتمثّل في النتائج والخلاصات المترتبة عليها، أي تتمثّل في فاعلية التحقيب المولِّد لجملة من النتائج، التي يمكن أن تشكّل قيمة مضافة إلى الموضوع .

نعثر في الدراسات المنجزة في مجال الفكر العربي المعاصر على عمليات عديدة في مجال التحقيب، وقد ساعدت هذه العمليات في تحقيق إدراك أفضل لكثير من زوايا الفكر العربي. ففي كتابات ألبرت حوارني وهشام شرابي وعبد الله العروي وأنور عبد الملك وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل وناصيف نصار وفهمي جدعان، على سبيل المثال لا الحصر، نعثر على صيغ تحقيبية مفيدة، لكنها في أغلبها صيغ اعتنت بتيارات الفكر على وجه العموم، ونادراً ما نعثر على محاولات في التحقيب المخصص لرصد مظاهر العقلانية والعقلنة في الفكر العربي ، ومن هنا، فإننا سنعمل على بناء صيغة تحقيبية تمكننا من استعادة تجليات العقلانية العربية بصورة مكثفة، كما تتيح لنا الوقوف على الجوامع الناظمة والتمايزات المفرقة بين تياراتها.

نحتكم في بلورة هذا النموذج التحقيبي، كما قلنا آنفاً، إلى معطيات محددة ومقدمات مضبوطة، والمعطيات المقصودة هنا هي عبارة عن آثار نصية وحوادث تاريخية. أما المقدمات فيمكن الوقوف على بعضها في سياقات التحليل، ويمكن إدراك بعضها الآخر عند العناية بالمضمرات والبياضات التي تشكل بدورها جزءاً من نسيج النص، كما يمكن أن تدرك في الخلفية المرجعية العامة الموجّهة لهذا العمل بكامله، والمتمثّلة في مسعانا الهادف إلى مزيد من تعميق الوعي الذاتي بالحداثة .

ثلاث لحظات كبرى تكشف أبرز تحولات العقلانية في الفكر العربي المعاصر، خلال ما يقارب القرنين من الزمان، ثلاث لحظات ملتحم بعضها بالبعض رغم بعض مظاهر الانفصال والتباعد القائمة بينها فعلاً، أو القائمة بينها في تصوّرنا التحقيبي الخاص .

وإذا كانت دواعي التحقيب تجعلنا نتصوّر كلاً منها في إطار زمني وتاريخي محدد، كما نتصوّره في إطار مجموعة من النواظم النظرية المستوعَبة في سياق المجرى الزمني المفترض، فإن جوامع أخرى عديدة تلحقها ببعضها البعض، وتجعلها متزامنة، كما تجعلها أحياناً تتبادل مواقع بعضها البعض في دائرة تسلسل صيرورة الأفكار ومجرى الزمان. وإذا كان من المعروف أن

التحقيب في تاريخ الأفكار لا يتم لذاته، بل يُستخدَم استجابة لأهداف منهجية محددة، فإننا نريد، بناءً على ما سبق، استبعاد فكرة الانقطاع بين الحقب التي رتّبناها ، ونستبدلها بمفهوم أكثر قرباً من صيرورة تطوّر الأفكار، نقصد بذلك مفهوم النفي والتجاوز ؛ ففي ملامح العقلانيات التي سنبنيها كثير من مظاهر النفي والتجاوز، وفيها بعض مظاهر الانتكاس والتراجع.. إن دينامية تحوّل الأفكار في التاريخ لا تستوعبها فقط مفاهيم التقدم والتراجع والتجاوز والإبداع، بل إنها قد تفهم بصورة أفضل، خاصة في مجال الفكر العربي المعاصر، باستعمال مفاهيم التوتر والتناقض والمواءمة وغير ذلك من أسماء أفعال مظاهر الحصار التاريخي القائمة بحكم شروط تحوّلات الوعي والمجتمع في تاريخنا المعاصر .

ينبغي ألاّ نغفل هنا أيضاً الإشارة الاحترازية الهادفة إلى نفي الطابع الخطي المتصاعد والصارم على لحظات انبثاق وتطور العقلانيات في فكرنا، بل إننا نريد الإلحاح على غلبة السمات العامة لكل لحظة على الفترة الزمنية التي نفترض أنها تجسدت فيها بصورة مكبّرة وواضحة. إلا أن أغلب السمات تتقاطع في مختلف اللحظات، وينتج من هذا أن قياس درجة التطور في فكرنا الإصلاحي تحسب بمقياس الزمن المتوسط والطويل، كما يمكن أن تقاس بمعياري النجاعة والعمق، وذلك حسب زاوية النظر المقررة في البحث، ولذلك أسباب عديدة لا مجال هنا للوقوف عندها..

نسمّي اللحظات المذكورة كما يلي:

ـ عقلانية إدراك الفارق.

ـ عقلانية المقايسة والتماثل.

ـ عقلانية وعي الذات.

1 ـ عقلانية وعي الفارق

نشأت الأجنّة الأولى لتيارات العقلانية والتنوير في بدايات تشكّل الفكر السياسي الإصلاحي في مشروع النهضة العربية، وتبلورت إرهاصاتها الأولى في غمرة لحظة تحول تاريخي وقف فيه العرب على معالم قوة أوروبا وصعودها التاريخي. وقد تمّ ذلك في بدايات القرن التاسع عشر، حيث أدركت النخب السياسية في الوطن العربي الإسلامي أن العالم تغيّر، ولم يكن العالم

هنا شيئاً آخر غير أوروبا الحاضنة لمشروع تاريخي كبير أهّلها لبلوغ مراتب لا تضاهى في التمدن. وقد سمح إدراك الفارق ببلورة جوانب هامة من أدبيات الإصلاح في فكرنا السياسي .

في قلب أدبيات الإصلاح التي أنشئت بفعل المقابلة بين التأخر والتقدم، تبلورت الكتابة السياسة الحديثة في فكرنا المعاصر، مستلهمةً أنماطاً جديدة من النظر إلى المجتمع والمعرفة والتاريخ.

وقد استغرقت عملية تشكّل هذه اللحظة ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر، وتبلورت فيها نصوص هامة لطلائع الجيل الأول من المصلحين، نقصد بذلك نصوص الطهطاوي (1801 ـ 1874) وخير الدين التونسي (1822 ـ 1889) ثم نصوص كل من الشيخ جمال الدين الأفغاني (1838 ـ 1897) والإمام محمد عبده (1849 ـ 1905)..

لا نمارس ونحن نورد أسماء مَن ذكرنا مِن طلائع رواد الإصلاح عملية إحاطة شاملة، ولعل هذه الأسماء تعكس في توجهاتها الفكرية العامة أفقاً في النظر ساهم في رسم الملامح الفكرية العامة للحظة المذكورة، وحوّلها، كما نتصور، إلى لحظة دالة ضمن صيرورة تطور أعمّ منها.

إن التفكير في «المنافع العمومية» بالصورة التي افترض فيها الطهطاوي أنه سيدعم مشروع محمد علي وأبنائه من بعده في مشروع بناء الدولة الوطنية في مصر ، كما نعاينها في كتابه الهامّ مناهج الآداب العصرية في مباهج الألباب المصرية (1870)، والمحاولة التي أنجزها خير الدين التونسي في كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (1867)، وهو يحاول إقناع الشيوخ الذين يرفضون الإصلاح بأهمية «التنظيمات» في تحقيق مبدأ «حسن تدبير الإمارة» في تحقيق التمدن السياسي والاجتماعي، وسعيه في أثناء تقلده لمهام سياسية مباشرة إلى بلورة برامج في الإصلاح الإداري والمالي ، كلها مؤشرات دالة على أشكال من الفعالية العقلانية الجديدة المتصلة بمجال التدبير السياسي، والمستمدة من تجارب التاريخ الأوروبي الحديث، تجعلنا نقف على عمليات في الاستعارة والتوظيف الراميين إلى المشاركة في معركة النهوض بواقع العالم الإسلامي، ولم تكن هذه المعركة مفصولة عن الإصلاحات التي أُنجزَت في القرن الثامن عشر في دولة الخلافة العثمانية.

نكتشف في النصوص التي ذكرناها المعالم الأولى لنمط المرجعية

النظرية المؤسسة للعقلانية الناشئة في فكرنا المعاصر ، وتتمثّل هذه المعالم في عمليات الإحالة إلى رموز الفلسفة الحديثة ، كما تتمثّل في الاستعانة ببعض مفاهيم هذه الفلسفة. وهي تحضر أيضاً في الإشارة إلى ثورات العلم والمعرفة كما تبلورت في التاريخ الأوروبي الحديث. ونكتشف في النصوص المذكورة كذلك لغة جديدة، تتجه إلى تجاوز إرثٍ ثقيلٍ مختلفٍ في بنياته النظرية عن المعطيات النصية والوقائع التاريخية التي نشأت وصنعت كثيراً من ملامح الأزمنة المعاصرة .

وستحصل بفضل نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي عملية إدراكٍ مُولِّدةٍ لمثاقفة عجيبة ، نقلت فيها لأول مرة إلى الكتابة السياسية في فكرنا أسماء ومفاهيم وتيارات ووقائع لا عهد لتاريخنا بها، وهو الأمر الذي أحدث رجّة في الخطاب وفي الأدمغة التي ستتعرف عليها. ففي هذه النصوص نعاين عملية بناء المعالم الأولى للمرجعية العقلانية في فكرنا الإصلاحي، وهي معالم تحدد نوعية وخصائص إدراكنا وتمثّلنا لتجارب ومنجزات التاريخ الأوروبي الحديث .

أما في أعمال الأفغاني ومحمد عبده، وقد ساهما معاً في تركيب الأطروحة السلفية في فكرنا المعاصر، فإننا نقف على آلية المواءمة المتّبعة في كتابات الطهطاوي وخير الدين التونسي ، مع توجه فكري يروم حماية الاستمرارية التاريخية ، وذلك بحكم حصول الهيمنة الاستعمارية في زمنهما، ورغبتهما في الوقوف أمام جبروت المحتلين الأوروبيين. لهذا السبب طرحت مسألة المواءمة التي لا تفرّط في الذات، ولا تقبل فعل التلاشي ، وتحولت المواءمة إلى فعل مقاوم ؛ لهذا اجتهد محمد عبده في رفض التأخر مستعيناً بمبدأ تجديد العقيدة الإسلامية بالاستفادة من مكاسب الأزمنة الحديثة. فلا تناقض في نظره بين الإسلام والعلم، وبين الإسلام والعمل السياسي التاريخي ، وقد حرص في سجالاته الشهيرة مع فرح أنطون (1874 ـ 1922) على تأكيد أهمية الذات رغم وهنها التاريخي، مؤكداً ضرورة تكييف العقيدة الإسلامية مع متطلبات مختلف أوجه التطور والتقدم الحاصلة في الفكر المعاصر .

لكن تصور العقلانية في نصوص كل من الشيخين ولّد معطيات نظرية جمعت بين العقلانية الكلامية المرتبطة بتصور متعالٍ للعالم، والعقلانية الكلاسيكية التي نشأت بفضل مجابهتها للعقلانية السكولائية، فنتج من المواءمة المذكورة كثير من مفارقات الفكر العقلاني في ثقافتنا المعاصرة .

سمحت الرجّة التاريخية التي حصلت في الوطن العربي في القرن التاسع عشر بتوليد إدراك جديد للعالم، وترتب على ذلك تبلور نمط جديد من الكتابة السياسية . صحيح أن هذا النمط استعان ببعض مفاهيم وعبارات المتن الخلدوني، كما استعان ببعض المفاهيم السياسية الشرعية ونواتها النظرية، إلا أن النصوص القليلة الناشئة في اللحظة التي نحن بصددها استعملت، إضافة إلى كل ما سبق، مفردات وأسئلة وإحالات مرجعية غير مألوفة في المأثور السياسي الناشئ في عصورنا الوسطى .

استعملنا في وصف عملية التحول المذكورة ونحن نبني هذا التحقيب مفهوم الفارق ، وربطناه بفعل يروم تعيين دلالته المتمثّلة في عملية اكتشاف الذات واكتشاف الآخر، ومحاولة إدراك فعل التحول الجاري . إن تأكيدنا هنا ثنائية الذات والآخر ، وإبرازنا فعل الإدراك في عنوان اللحظة، إدراك الفارق ، يشخصان في نظرنا جوانب من دينامية التحول الحاصلة في فضاء الفكر السياسي الإصلاحي .

فلم يعد بإمكاننا منذ القرن التاسع عشر، أن نفكر في ذاتنا وذواتنا من دون النظر إلى الآخر، والاستعانة به في فهم ما يجري داخل عوالمنا وداخل العالم، فتأخرنا التاريخي القائم يقرأ في مرآة تقدم الآخر، وتقدم الآخر والآخرين لا يمكن فصله عن واقع أحوالنا سلباً وإيجاباً . إضافة إلى ذلك نلاحظ أن الهيمنة الاستعمارية على الوطن العربي ستؤدي إلى تعميق درجة الرجّة الحاصلة في تاريخنا المعاصر.

فقد استعمرت أوروبا كثيراً من دول العالم، وعملت بكثير من القوة والعنف على تعميم نمط اقتصادها في مختلف قارات المعمورة، كما عملت على نشر لغاتها ورموزها الثقافية والدينية متوخّية تنميط العالم، ومعلنة أن رسالتها في كل ما فعلت تتوخى «تمدين العالم»، وهو الأمر الذي لم يكن يعني في الواقع أكثر من محاولةٍ في التعميم القسري للنموذج الأوروبي في الفكر وفي الحياة..

إن عقلانية المشروع السياسي لخير الدين التونسي داخل هذه الحقبة، كما تبلورت في مقدمته وبرنامجه في الإصلاح، تقدم رؤيته، وهو الفاعل السياسي لدور إصلاح المجال السياسي من أجل بلوغ عتبة التقدم.

أما الشيخ محمد عبده فقد سلك في نصوصه مسلكاً آخر، وذلك بحكم نوعية تكوينه وبحكم الملابسات السياسية التي عاصرها. لقد نظر إلى التحولات التي تجري أمامه في الحقبة الاستعمارية نظرة ترى في أن المحافظة على الذات وعلى استمراريتها تستدعي عدم رفض المكاسب التاريخية الإيجابية للأزمنة الحديثة، فلا يمكن مواجهة التلاشي إلا بمحاولة تكييف ما يعتبر مُقوِّماً مركزياً من مقومات الذات التاريخية (المقوّم الديني) مع أنماط الحياة والمعرفة والتقدم التي أصبحت تشكّل نظام العالم .

بنت العناصر النظرية الناشئة في هذه اللحظة المعالم الكبرى للتحولات الحاصلة في فكرنا المعاصر، فقد بنت نصوصاً مكتوبة بلغة تتجه إلى القطع مع لغة تراثية عتيقة، لغة لم يعد بإمكانها أن تعبّر عن مضامين جديدة، بحكم عدم وجود مقابلات لها في لغتنا السائدة، وهو الأمر الذي يدعو إلى ابتكار الكلمات الجديدة، وفقاً لما تقتضيه قواعد الترجمة والاشتقاق والإبداع المعروفة في تاريخ نشأة وتطور اللغات في التاريخ.

لقد اتسمت عقلانية خطابات هذه اللحظة بتحوّل ملاحظ في نمط العبارة العربية، كما اتسمت بعملية نشر وتعميم مفردات ومفاهيم وأسماء متصلة بفضاء معرفي تاريخي مختلف عن فضائنا المحلي . وقد ساهمت هذه العناصر مجتمعة في تركيب قاعدة انطلاق مؤسسة لجوانب من معطيات تيارات العقلانية في فكرنا المعاصر.

نلحّ في هذه اللحظة على أهمية فعل الإدراك بحكم أن المنتوج النظري لهذه الحقبة لم يتجاوز لحظة الاندهاش المنبهر بمضمون المعاينة ، حيث يظل العنصر الحسي، وهو المدخل الضروري في كل وعي، حاضراً بقوة، بحكم المسافة الفاصلة بين الناظر والمنظور إليه، وسنرى أن معطيات اللحظات اللاحقة تتجه إلى تقليص المسافة المذكورة بواسطة عمليات في الاستيعاب النظري والتاريخي، تتيح إمكانية بناء إدراك مسلّح بالوعي ومتمرس بالنظر، بما يسمح بتركيب الركائز النظرية الرافعة للتحولات القادمة .

2 ـ عقلانية المقايسة والتماثل

تملأ اللحظة الثانية حقبة مماثلة زمنياً للحظة الأولى، أي أنها تشغل بدورها ما يعادل ثلاثة أرباع القرن، تبتدئ من نهاية القرن التاسع عشر وتستمر

إلى حـدود سـتينيات القـرن العشريـن، وتتخـذ فيهـا التيـارات العقلانيـة أبعـاداً ومستويات أخرى، لكنها ستعمل مجتمعة وبصور مختلفة وأساليب متعـددة عـلى ترسيخ قواعد النظر العقلاني في فضاءات أوسع ضمن دوائر المجتمـع العـربي ، مـن دون أن يعني هذا الأمر أننا سنجد في هذه اللحظة، وفي مستوى تيارات العقلانيـة في الفكـر السـياسي الإصـلاحي بالـذات، توسـعاً كميـاً. فقـد عـرف الفكـر العـربي الإصلاحي نزعات ساهمت في تطوير مكاسب ومنجزات المصلحين الـرواد، وعملـت في الوقت نفسه على تطوير نمط الكتابة، وتطوير علاقة الكتابـة بموضـوع النهضـة، كما ساهم بعض المنـابر الثقافيـة الناشـئة في هـذه الفـترة بـدوره في تعزيـز دائـرة العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

حصلت في المرحلة المذكورة معارك سياسية كبرى داخل المجتمعات العربية، ونحن هنا نشير إلى معارك مواجهة الاسـتعمار ، ثـم معـارك التحريـر والاسـتقلال ، حيث عرف الوطن العـربي في الفـترة المـذكورة مخاضـات وتـوترات وثـورات كـبرى زعزعت كثيراً مـن ثوابتـه، وسـاهمت في كسر جوانـب عديـدة مـن قيـود التقليـد والتقاليد السائدة في مجتمعاته.

وفي هذه الحقبة بالـذات ظهـر قـادة وطنيـون، بصـورة متزامنـة، في أغلـب الأقطار العربية، وفيها أيضاً حصل الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين .

وفي عقود المرحلة المـذكورة، وفي بـداياتها، نشـأت الجامعـات الأولى في بعـض الأقطار العربية، كما نشأت في نهايتهـا المؤسسـات الفكريـة الراعيـة لمشـاريع الفكـر والثقافـة والتنـوير في مجتمعاتنـا، وتأسسـت الأحـزاب السياسـية والهيئـات المدنيـة الساعية إلى تأطير المجتمـع في مؤسسـات، بهـدف مواجهـة أشـكال الصراع السـياسي الاجتماعي الدائر داخل المجتمعات العربية . وفي كل المظاهر والمعطيات التـي أشرنـا إليها باختزال في الفقرة السابقة، نجد أنفسنا أمام تجليات الروح العقلانية في التـدبير المجتمعي ، حيث تعكس المعطيات المذكورة بعض ثمار الرؤية التاريخية العقلانية في المجتمع وفي الوعي. إلا أن الجامع الذي يؤطّر بنيات كـل مـا سـبق، سـواء في المجـال الفكري العام أو في المجال الاجتماعي، يتمثّل في العملية التـي أطلقنـا عليهـا تسـمية وعـي المقايسـة والتماثـل، اسـتناداً إلى إدراك الفـارق الـذي يمكـن مرادفتـه بعمليـة اكتشاف الآخر) الغرب الأوروبي) وإعادة اكتشاف الذات في تحوّلهـا التـاريخي . فقـد ظهر جيل من المصـلحين الـذين اعتـبروا أن ريـاح التـأورُب جارفـة، وأن الانخـراط في

الكون، إذا لم يكن إرادياً، فإنه سيحصل بصورة قسرية . وتحت تأثير توابع المرحلة الاستعمارية حرصت أوروبا الغازية، كما قلنا، على تعميم نمط اقتصادها، وتعميم مكاسب معارفها ونماذجها النظرية في كل البلدان التي استعمرتها، مُولِّدة التناقضات التي لا يمكن فصلها عن أفعال التاريخ وسماته.

ينبغي ألاّ يفهم مما سبق، أننا نحاكم نتائج المرحلة الاستعمارية، ولكننا نتجه هنا إلى وصف ما حصل فقط. فقد أوقف التغلغل الاستعماري صيروة ذاتية في التطور داخل الوطن العربي الإسلامي ، ورسم بدلاً منها مقدمات صيرورة جديدة ترتب عليها المآل الذي آلت اليه أوضاعنا طيلة عقود الاستعمار وعقود مقاومته، وإلى حين حصول الاستقلال وبداية معارك استكمال التحرير المتمثّلة في التنمية والنهضة والتقدم.

وقبل تشخيص السمات النظرية العامة لعقلانية المقايسة، نشير إلى أن مصر تحتل مكانة خاصة في منطق ومحتوى هذه الخطاطة التحقيبية، وذلك بحكم أنها موطن شرارات المبادرات الكبرى في مجال الإصلاح النهضوي في فكرنا المعاصر، وفي هذه اللحظة بالذات، حيث كان الاحتلال البريطاني يعسكر في مصر، ويقتسم مع الاستعمار الفرنسي والإيطالي والإسباني باقي الأقطار العربية بدرجات متفاوتة .

ستنشأ في مصر، ثم في باقي الوطن العربي، نخب وحركات تتبنى الروح العقلانية في مواجهة إشكالات المجتمع وظواهر الاحتلال ، مستعينةً في مقاومتها للمستعمر بآليات الفكر التحرري المستمدة بدورها من تاريخ مغاير، تاريخ الفكر الأوروبي بالذات.. يعني هذا الفعل أننا نواجه مواقف مركّبة ومتناقضة، ولكنه يعني أساساً نوعاً من الاعتراف بإمكانية المساهمة في بناء كونية مكاسب التاريخ الأوروبي المعاصر في مجال المعرفة والعلم والسياسة، ولا يحصل ذلك إلا بوعي التماثل ووعي إمكانية القياس رغم وجود الفارق.. فعندما تنشأ الفروق بين الجماعات في التاريخ وأفعاله، فإنه يمكن أن يحصل نفيها وتجاوزها بالمنطق نفسه والآليات نفسها.. وهذا هي روح المبدأ الكامن في عقلانية المقايسة .

نعدد على سبيل التمثيل عيّنة من أبرز المصلحين الذين دافعوا عن تيارات العقل والتنوير في هذه اللحظة انطلاقاً من مبدأ التماثل ، فنسمّي فرح أنطون ولطفي السيد وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين وإسماعيل مظهر

وشكيب أرسلان وعلاّل الفاسي وغيرهم. وقد اتسمت أعمال هؤلاء بالدعوة إلى الانخراط في التاريخ العالمي الجديد، تاريخ المشروع الحضاري الصاعد، مشروع الغرب الأوروبي وقد أصبح عنواناً لحقبة تاريخية كاملة، في سياق تطور التاريخ العالمي .

نقرأ في أعمال هؤلاء المصلحين نوعاً من الإحساس بقوة منجزات الحضارة الغربية، ونقرأ فيها دعوة إلى إمكانية تجاوز التأخر والاحتلال بالتعلم من الخصوم التاريخيين، عندما تكون مؤهلاتهم وشروط واقعهم الموضوعية قد أهّلتهم لاحتلال مكانة رمزية في التاريخ . ونكتشف في تنوع المواقف بينهم حساسيات فكرية سياسية متعددة بحكم البنيات الاجتماعية والأصول التاريخية المؤطِّرة لوجودهم والمنعكسة على كيفيات تصورهم للمصير العربي..

استعان المصلحون الذين ذكرنا أسماء البعض منهم بصورة واعية ولاواعية بمبدأ المماثلة في التاريخ ، وهو مبدأ سيساعد على تطوير مكاسب إدراك الفارق ، الذي شخّصنا بواسطته محتوى اللحظة السابقة. وقد اتجه العمل إلى توظيف مناهج ومعارف ومكاسب تجارب التاريخ الأوروبي في الحاضر العربي، كما تمّت الاستعانة بمبدأ وحدانية التاريخ وتشابه مساراته . ولعل كثيراً من المصلحين سلّموا بصورة غير واعية بمبادئ النزعة التاريخانية المتمثّلة في مبدأ وحدانية التاريخ رغم تعدد إيقاعاته، ومبدأ المماثلة رغم الاعتراف بالتنوع والاختلاف في مسائل الفروع والجزئيات، وكذا مبدأ حتمية المساكنة والمصير المشترك.. وقد تكون هذه المبادئ مجتمعة قد لحمت نظرتهم إلى التاريخ الأوروبي، فتبنّوا بصور مختلفة الرؤية العقلانية في مستوياتها الوضعية والتاريخية ، وفي تجلياتها الاختبارية ومجالاتها التطبيقية المتعددة، للتمكن من خوض معركة مماثلة للمعارك التي خاضها الغرب في تاريخه في لحظات تصدّيه ومقاومته للتيارات الفكرية والعقائدية المعادية للعقلانية.

وضمن هذا الأفق المركب والمتناقض شكّلت النزعة التغريبية فضاء للحِجاج والاحتجاج على واقع المجتمعات العربية، ومن فرح أنطون إلى لطفي السيد إلى طه حسين نجد تشابهاً في الأطروحة الإصلاحية العامة، فلا خيار أمامنا في الوطن العربي ونحن نواجه أعراض تأخُّرنا إلا بالانخراط في التعلّم من دروس الفكر المعاصر، تعلّم العقلانية في التدبير السياسي، حيث

ينبغي فصل المجال السياسي عن مجال العقائد الدينية، مع محاولة للتدريب على تقنين مجال الحريات، والتمرس بالحياة النيابية في الحكم، ومواجهة صور الاستبداد المتعددة السائدة في الواقع . وقاعدة المقدمات الفلسفية الكبرى لكل ما سبق تتأسس في أفق يعنى بالإنسان وبمصالحه التاريخية داخل المجتمع ، وأن هذه القضايا في مجملها تشكّل مجالاً مشتركاً بين الإنسانية في كل مكان، وأن تنوع حيثياتها الجزئية والخاصة لا يؤدي بالضرورة إلى بناء مسافات الاختلاف والتباعد وإنكار مطلب الوحدة ومطلب التنوع في الوحدة.

لهذا سنقرأ في منتوج مَن ذكرنا علامات تؤكد مبدأ الانخراط في الكونية المفترضة في المشروع الحضاري الغربي ، وسنقرأ رسالة الموسوعيين من المتنورين في منبر الجامعة الذي أنشأه فرح أنطون، سنة 1897، وسنقرأ في المجلة الجديدة (1929) لسلامة موسى شعارات التنوير والعقلانية كما تبلورت في كتابات فلاسفة الأنوار. فقد كان في ذهن كل من فرح أنطون وسلامة موسى أن المعركة هنا وهناك واحدة، وأن أدوات المواجهة واحدة، وأن المستقبل واحد . وفي مستقبل الثقافة في مصر (1937) لطه حسين (1889 ـ 1973)، نجد جملة من الحجج الرامية إلى الدفاع عن مشروع في التغريب، مثلما نجد العلامات الأولى لهذه الحجج في مقدمة خير الدين التونسي في سياقات دفاعه في مقدمته عن «التنظيمات»، ومواجهته الشيوخَ المتصلبين الذين كانوا يرفضونها، ويعملون بكل ما أوتوا من جهد وقوة للمحافظة على طقوس التقليد والاستمرارية التاريخية الحافظة لذات تتلاشى..

نعثر في نصوص المنتخبات (1937) للطفي السيد على بعض مقالاته ومداخلاته في البرلمان المصري الأول، كما نعثر على كثير من ملامح عقلانية الأيديولوجية الليبرالية في النظر إلى موضوع علاقة الدولة بالمجتمع .. صحيح أننا لا نقرأ في هذه النصوص معطيات في الأصول النظرية والتنظيرية للمجال السياسي، إلا أن التطبيقات الواردة في مختلف مقالاته تستوعب بطريقتها الخاصة الروح العقلانية المؤسسة للفلسفة السياسية الليبرالية ، وهي الروح التي تبلورت ملامحها الفلسفية القاعدية الكبرى بفضل الجهود المتكاملة لمجموعة من فلاسفة السياسة في الفلسفة الحديثة من ماكيافيللي (1469 ـ 1527) إلى جان جاك روسو (1712 ـ 1778)، مروراً بهوبس (1588 ـ 1679) وسبينوزا (1632 ـ 1677) ولوك (1632 ـ 1704) ومونتسكيو (1689 ـ 1755). إن النواة العقلانية والملامح الوضعية العامة تشكّلان نقط الارتكاز الرافعة للخيار

السياسي الليبرالي في الفكر الحديث والمعاصر ، ونحن نجد بعض تمثّلاتها وأصدائها العامة في بعض نصوص الجيل الثاني من رواد الإصلاح السياسي في فكرنا المعاصر.

أما دفاع سلامة موسى عن العلم والمعرفة العلمية، فإنه يؤسس بدوره لبعد آخر من أبعاد استحضار العقلانية في فكرنا، فالعقلانية العلمية ذات الطابع التجريبي تجد بعض تجلياتها في النصوص الصحافية المبسّطة التي حررها في المجلات التي كان يشرف عليها ويشارك فيها ، كما في المستقبل و الشؤون الاجتماعية و الهلال و المجلة الجديدة و الكاتب ، وفي غيرها من المنابر المصرية، التي كانت تخاصم التيارات النافية والمغيبة للعقل والمعقول في فكرنا المعاصر.

تمتزج العقلانية في كتابات سلامة موسى بالروح التنويرية، فقد كان يروم في مختلف أعماله إشاعة رؤية جديدة للعالم وللمجتمع وللإنسان ، ولهذا حرص على تنويع إسهامه الفكري الإصلاحي، عاملاً على تقديم مكاسب المعرفة المعاصرة في الفلسفة والعلم وفي مجالات العلوم الإنسانية، ومبرزاً دور هذه المكاسب في تغيير الذهنيات ومناهضة آليات التقليد المهيمنة على الأذهان والسلوكيات في المجتمعات العربية.

تعززت دوائر الفكر العقلاني في هذه اللحظة داخل مجالات الفكر العربي، ففي منتصف القرن العشرين أُنشِئت كثير من الجامعات العصرية في أغلب الأقطار العربية. وساهم إنشاؤها في تنويع مجالات المعرفة المستندة إلى ثورات المعرفة والعلم في الأزمنة المعاصرة، وهو الأمر الذي قلّص من هيمنة النموذج المعرفي الوسيطي، المستند إلى منطق نصي مغلق . وأدى انفتاح الجامعات الناشئة على مجالات تخصصية جديدة إلى توسيع مساحة حضور التيارات الفكرية العقلانية، وما يترتب عليها من أبعاد تنويرية نفترض أنها مارست وتمارس بصورة أو بأخرى عمليات نقدٍ وإزاحةٍ للتصورات والأفكار المستندة إلى قيم الفكر ذي الأصول الوسيطية .

ينبغي ألاّ تفوتنا هنا الإشارة إلى الدور الذي لعبه بعض تيارات الفكر القومي والفكر الاشتراكي في تنويع مستويات حضور المنزع العقلاني في فكرنا المعاصر؛ فقد ساهمت التحولات السياسية والانقلابات السياسية العاصفة التي حصلت في بعض الأقطار العربية، كما ساهمت الصراعات العالمية الحاصلة

بعد الحرب العالمية الثانية بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي، في بلورة بعض القيم المعززة للنظر العقلاني في موضوع أسئلة المجتمع والسياسة والتاريخ. لكن مختلف تجليات النظر العقلاني التي توالت في فضاء الفكر العربي داخل هذه اللحظة، ظلت تستند في الأغلب الأعم إلى ما أطلقنا عليه وعي المماثلة، وهذا الوعي لم يكن متسقاً من الناحية النظرية، فقد طغت عليه الهواجس الإصلاحية البرنامجية والعملية، أكثر من هواجس الفكر المتمثّلة في عمليات إعادة البناء وإعادة التفكير، بالصورة التي تقوّي من دوائر حضور المنحى النظري والتنظيري .

تأسست عقلانية وعي المماثلة في فكرنا الإصلاحي في زمن الهيمنة الاستعمارية، وشكّلت في وعينا لحظة مركبة، فقد بنيت في كثير من مستوياتها، كما قلنا، بصورة قسرية، وذلك بحكم أنها أعلنت نهاية زمن التاريخ المحلي المفصول عن العالم ، فأصبحنا في إطار هذه اللحظة نتحول في إطار حركة كونية بإرادتنا ومن دونها. وأصبح الفكر العربي يرتبط بلغات عديدة، ويستند إلى مرجعيات متناقضة، لهذا السبب نريد أن نؤكد هنا حالات التوتر والتناقض والصراع التي شكّلت جوانب من السمات الأبرز للعقلانية الوافدة إلى ثقافتنا .

ففي هذه اللحظة بالذات ستنشأ بجوار الرموز التي ذكرناها، تيارات معادية للعقل والعقلانية ، تيارات خاصمت بكثير من العنف تجليات وعي المماثلة. فقد تبلورت عقائد تجاوزت عقلانية المواءمة التي أنتجتها لحظة إدراك الفارق ، وتمّ التراجع عن أطروحات محمد عبده، بل تمّ النظر إلى منجزاته الإصلاحية بكثير من التحفظ. وحاول الجيل اللاحق على جيله من دعاة حفظ الاستمرارية التاريخية ومناهضة «الفكر الدخيل»، حاول هؤلاء رفض مبدأ وعي التحول، واستخدموا فهماً معيناً للإسلام يروم مخاصمة العالم برفض التواصل وتمجيدِ الذات بصورة تضعها في مركز العالم، متناسين دروس حقبة وعي الفارق . فقد كانت الذات تعيش على هامش ما حصل في العالم من ثورات في المجتمع والمعرفة والسياسة، وبدل تعميق وعي إدراك الفارق ، وتشخيص العلل الذاتية ثم وضع البرامج والخطط المساعدة على ركوب درب التجاوز، تغنّى هؤلاء بالعقيدة الإسلامية واعتبروا أنها الملاذ والسند القادر على منازلة «جاهلية القرن العشرين»، منطلقين من اعتبار أن «المستقبل لهذا الدين». وتناسلت نصوص مُخاصَمَةِ الآخرين في كل مكان، واعتُمِد في فهم التحولات

الجارية في العالم من طرف أصحاب النصوص المذكورة، على مجموعة من التصورات التقليدية المنكفئة على ذاتها، وهو ما يعتبر نوعاً من الهروب إلى الوراء أمام حركة التحولات التاريخية الجارفة، والطفرات التكنولوجية المتواصلة..

وبجوار هذه التصورات سنجد في قلب هذه اللحظة تيارات عقلانية وسطية، استندت بدورها إلى مبدأَيْ التواصل والمواءمة وهي تقاوم المماثلة الداعية إلى الذوبان في الآخر . نحن هنا نشير إلى إنتاج علاّل الفاسي في المغرب ومحمد المبارك في الشام، فقد استعانا ببعض مقومات النظر العقلي الحديث في بناء أطروحات المواجهة مع الاستعمار، وحاولا العودة إلى مبدأ إقامة بعض التوافق الذي لا يغفل الحدود القائمة بين الذات التاريخية والآخر، الذي يحتل الأرض ويروم مسخ الشخصية القاعدية للعرب المسلمين..

وقد ساهم انتشار التعليم الجامعي في حقل الفلسفة والإنسانيات، رغم محاصرته المتواصلة في الوطن العربي، في إعداد المجال لاستنبات التيارات الفلسفية العقلانية . وترجمت في هذه اللحظة بعض أعمال ديكارت، كما قدمت شروح مدرسية لبعض أعمال كانط، وترتب على هذه الجهود، رغم ندرتها ونخبوية المجموعات التي تلقتها وعملت على تعميمها، نتائج ستكون لها انعكاسات في اللحظة الثالثة، لحظة عقلانية وعي الذات التي لا نزال نعيش في أطوارها ونحن في مطالع الألفية الثالثة .

تتمثّل الجوامع الرافعة لتطور تيارات العقلانية في هذه اللحظة في المساعي النظرية الإصلاحية التي حاولت الانخراط في عملية نقل بعض مكاسب العقلاية في الفكر المعاصر. كما تتمثّل في عمليات مقاومة هذا التوجه ومخاصمته بصور مختلفة، مخاصمة تيارات «التفرنج» وتيارات الاشتراكية وإعلان إفلاس المشروع الحضاري الغربي في مختلف أبعاده، مقابل التغنّي بأمجاد ذات عليلة. وستشكّل هزيمة 1967 نهاية هذه اللحظة، وذلك بحصول علامة كبرى من علامات طريق التلاشي.. لكن التاريخ سيستأنف مساره من جديد، حيث سيتم استئناف المقاومة ، وسنجد في معطيات اللحظة الثالثة المتواصلة في حاضرنا علامات في التحول تمّ فيها تجاوز كثير من عناصر التراجع التي ركبناها في قلب المخاضات والصراعات التي عرفتها العقلانية العربية في القرن العشرين.

3 ـ عقلانية وعي الذات

شكّل الانتقال من لحظة إدراك الفارق إلى لحظة وعي المماثلة تحولاً نوعياً في تصورات وبرامج المنزع الإصلاحي العقلاني في فكرنا السياسي المعاصر. وسيشكّل الانتقال من اللحظتين السابقتين إلى ما نطلق عليه في نمذجتنا التحقيبية عقلانية وعي الذات أو وعي التأصيل ، تحولاً أكثر تجذراً وعمقاً في نظام الوعي النهضوي العربي. وسنعمل في سياق تحليل تجليات هذه اللحظة على تشخيص بعض جوانب درجات العمق والجذرية، وروح الإقدام والمغامرة المراهِنة على قيم التنوير والتقدم كما تبلورت في عقلانيات هذه اللحظة .

لكن قبل القيام بهذه المهمة نشير إلى الحدود الزمنية المؤطرة لجريان هذه اللحظة في وعينا وتاريخنا. فنحن نعتبر أن بداياتها انطلقت في الثلث الأخير من القرن العشرين، كما نعتبر أن حدثاً رمزياً من عيار هزيمة 1967 بمختلف سياقاتها وتداعياتها ، يعيدنا مجدداً إلى عتبة لحظة إدراك الفارق ، وهي اللحظة التي رسمت الحدود المؤسِّسة لزمن دخولنا فضاء الأزمنة المعاصرة، باعتبارنا مشروع أمة مكبّلة بأعباء تاريخها الوسيط، ومحاصرة بتحديات الزمن الإمبريالي الصاعد..

إن الهزيمة العربية أمام إسرائيل كشفت عقم الخيارات والمواقف والمعارك التي خضناها، ووضعتنا أمام معطيات جديدة وأسئلة جديدة، ولعل وعي لزوم التأصيل المستند إلى وعي الذات في هذه اللحظة يرادف وعي الهزيمة ، ويستند إلى الإقرار العقلاني والموضوعي بالمآل الذي آلت إليه أوضاعنا في ظل مجمل الشروط التي أطّرت وتؤطّر وجودنا في المجتمع والسياسة والفكر والتقنية..

لقد أصبحت حاجتنا إلى تجذير الوعي العقلاني النقدي أكثر إلحاحاً، وأصبحت حاجتنا إلى التعلّم من مكاسب العصر، وإنجاز تواصل إيجابي مع العالم أمراً مطلوباً . وقد ساعدتنا معطيات عقلانية لحظة وعي التماثل ، رغم تناقضاتها وازدواجيتها، على التفكير في كيفيات إعادة بناء التماثل والمماثلة، وذلك باستهداف التجاوز والمجاوزة ونقد نظريات التمركز الغربي وآليات الهيمنة الغربية .

وقد اتجه فكرنا منذ ذلك الحين، إلى إعادة مواجهة إشكالاتنا بعدة

جديدة في النظر، قادرة على القطع مع خيارات الفكر الملفّق، والنظر المستكينِ إلى قيم أزمنةٍ خَلَت. وقد تفتحت في هذا الإطار براعم بذور الجرأة الفكرية الرامية إلى تكسير رتابة عقلانية الاسم (العقل النصي المغلق)، في اتجاه بناء عقلانية الفعل التاريخي المبدع، رغم عنف وقسوة مطلب الفصل والقطع والتجاوز، وهي الأفعال التي تصنع التاريخ وتصنع اللحظات المفصلية في جسده رغم مكابرة المكابرين..

تتميز الملامح العامة لهذه اللحظة بكونها تقدم في المنجزات والآثار النصية التي أُنتِجت داخلها تركيباً نظرياً جديداً لصيرورة معطيات التحوّل التي أتاحها كل من لحظة وعي الفارق ولحظة وعي التماثل، وذلك ليس فقط في مستوى الوعي والإدراك، بل أيضاً في مستوى المؤسسات والمنتديات ومراكز الفكر والجامعات. وتتخذ الملامح العامة لهذه العقلانية مظاهر أخرى داخل المجتمع، مظاهر نكتشف عناصرها في الأحزاب وتنظيمات المجتمع المدني، وفي مختلف التحولات التي عرفها المجال الاقتصادي، بحكم تجارب التنمية المختلفة التي انطلقت في بعض الأقطار العربية، وبحكم ما أتاحته الطفرة النفطية من نتائج في الأقطار العربية المنتجة للنفط. وهي تتميز أيضاً بانتقال وتيرة التغير من الإيقاع المتصل بالعقد الكامل من الزمان، كما كان عليه الحال في النصف الأول من القرن العشرين، إلى الإيقاع السريع الذي يحوّل السنوات والأشهر والأسابيع إلى لحظات فاصلة في تاريخ تزداد وتيرة تحوّله بصور تدعو إلى كثير من اليقظة والحساب. ففي قلب هذه اللحظة سينهار المعسكر الاشتراكي، وسيتجه العالم نحو قطبية متمركزة حول الولايات المتحدة الأمريكية، ومقابل ذلك ستصبح أوروبا الموحدة عنواناً لمتغيرات لا تفتأ في طور التشكّل، وسيعرف العالم كثيراً من التغير في العقائد وفي أشكال الهيمنة. كما ستطرح العولمة الاقتصادية وثورات الإعلام أسئلة متصلة بالحاضر الكوني في أبعاده الفلسفية والتقنية ، وفي درجات ومستويات العقلانية السائدة فيه. وستطفو فوق سطح أنظمة الفكر تيارات جديدة معادية للعقل والعقلانية، تيارات ترادف العقلانية بالهيمنة ، وهو الأمر الذي سيوسّع النقاش الفلسفي في موضوع نقد العقلانية ، ومحاولة إعادة بناء الأسس التي قامت عليها عقلانية عصر الأنوار التي تحمست لفضائل العقل وفتوحاته في مجال تسخير الطبيعة والمعرفة لخدمة طموحات الإنسان . وهو أمر ترتبت عليه محاولات فكرية اتجهت إلى محاكمة مبادئ التنوير وأخلاقيات التنوير، وذلك ضمن فضاء من

الصراع مختلف تماماً عن أرضية الصراع كما نشأت وتطورت في العالم خلال ثلاثة الأرباع الأولى من القرن الماضي .

وفي هذا السياق يلزمنا أن نوضح أننا لا نقرأ الانتقادات الحادة التي يوجهها بعض مواقف فكر ما بعد الحداثة للعقلانية الكلاسيكية باعتبارها محاولات في هدم أسس العقلانية، بل إننا نفهمها في إطار التوجهات الفلسفية الساعية إلى كشف محدودية المشروع العقلاني . ورغم أن بعض هذه الانتقادات ترسم العلامات الكبرى لبدائلها النظرية في بعض النزعات الصوفية أو العدمية، وبعضها يكتفي برفع مبدأ التموقع النظري، وهو الأمر الذي يولّد نزعات ريبية جديدة، إلا أننا نرى في مختلف الأفعال التي رسمناها بكثير من الاختزال عناصر نظرية تروم إعادة تركيب العقلانية في ضوء تحولات الفكر والعلم والتقنية، وفي هذا المستوى بالذات، تهمنا النقاشات الجارية في نقد العقلانيات الكلاسيكية كما تبلورت في الفكر الفلسفي المعاصر..

لقد لعبت الأحداث والمعطيات والمؤشرات المكثفة في الفقرة السابقة دور الإطار التاريخي العام الموجّه لتيارات عقلانية لحظة وعي التأصيل ، مثلما لعب المشروع القومي ولعبت برامج المشروع السياسي الاشتراكي أدوراً مماثلة في لحظة وعي التماثل، وهو الأمر الذي يعني أن صيرورة العقلانية، في صورها المختلفة داخل فكرنا، لا يمكن فصلها عن شروطها التاريخية العامة ، خاصة أن مجال الفكر الإصلاحي الذي نفكر في إطاره في موضوعنا لا يمكن أن يفهم بوضوح من دون العناية بروافعه التاريخية المتمثّلة في ممكنات التاريخ، وفي طبيعة الشروط النظرية المحددة لنوعية الأسئلة ونوعية الإجابات الممكنة عنها..

وهناك سمة أساسية تعكس خصوصية هذه اللحظة مقارنة بسابقاتها، سمة تتيح لنا إمكانية إنجاز توصيف أكثر دقة لنوعية حضور تيارات العقلانية وفكر التنوير في إطارها، فقد بدأت ملامح الجدل الفكري تتخذ صبغة تنظيرية ، وبرزت الملامح الدقيقة للمرجعية الفلسفية في الكتابة والنظر، وكتبت النصوص الأكثر كثافة واتساقاً، كما حضرت مفاهيم العقلانية الفلسفية بكثافة ووضوح بارزين ، وهو الأمر الذي كان مفتَقداً في نصوص اللحظتين السابقتين، لحظة تهجّي أبجدية العقلانية وعناوينها في نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي، ولحظة الشعارات والدعاوى العامة في حقبة وعي التماثل كما بنتها كتابة فرح أنطون ولطفي السيد وسلامة موسى..

نقف في هذه اللحظة على مكاسب اللحظتين السابقتين وقد استوت في صورة نصوص أكثر قوة، ولغة أكثر تشبعاً بالمفاهيم والتصورات المدعَّمة بلغة المدارس والتيارات الفكرية الصانعة للمفاهيم والأدوات النظرية، بأساليب الفكر المتداولة في تاريخ الفلسفة .

تسمح درجة تركيب التصورات العقلانية في خطابات الفكر السياسي النهضوي في هذه اللحظة بإنجاز عملية تنميط نقيم فيها التمايز بين أشكال من العقلانية في المقاربات والنصوص الناشئة. ويمكننا أن نعدد في هذا الباب، ودائماً على سبيل التمثيل المدعِّم لدرجة إجرائية تحقيبنا فقط، نقول إنه يمكننا أن نعدد تيارين عقلانيين كبيرين في الفكر النهضوي، وفي الفكر المعزز لمبدأ دعم الكونية الذي بلورته خطابات لحظة وعي التماثل ، وَفَتَحَ البَابَ أمامه مبدأ إدراك الفارق ، في لحظة اكتشاف الآخر وإعادة اكتشاف الذات في لحظة التعرف على الآخر خلال القرن التاسع عشر.

هناك العقلانية الوضعية ثم العقلانية النقدية ، والجامع الفلسفي بين هذين التيارين يتمثّل في مسعاهما الفكري والمنهجي الرامي إلى المساهمة في ترسيخ مبدأ تخطّي عقلانية عصورنا الوسطى ذات الطابع النصي الإطلاقي ، وذلك في اتجاه الانخراط في ميدان التمرس بلغات عقلانية الأزمنة المعاصرة واستيعاب مقدماتها الكبرى، عقلانية الفعل والجرأة والمغامرة والإبداع، والاعتقاد بجدارة حمل مشعل بروميتوس لإعلان مركزية الإنسان في الوجود، ومركزية العقل في المعرفة وفي بناء نظام الظواهر في الطبيعة وفي التاريخ، وذلك من دون حماسة مقلِّصة من جدوى استمرار خيارات أخرى تستعمل مقدمات مختلفة في النظر إلى العالم وإلى الإنسان.. فلم يعد ممكناً بعد امتحان الإنسانية لتطلعات فكر الأنوار، كما رسمت ملامحها الكبرى في القرن الثامن عشر، أن نواصل النظر بالمقدمات نفسها في نهايات القرن العشرين..

سنجد ملامح أولية من العقلانيات التي ذكرناها في بعض جوانب عقلانية وعي الفارق وعقلانية وعي التماثل في فكر الطهطاوي ومحمد عبده، ثم في فكر لطفي السيد وسلامة موسى، لكننا نقف في هذه اللحظة على منجز نظري منهجي عام يفوق الحدوس العامة والتصورات السجالية، سنجد في عقلانيات اللحظة الثالثة الجارية جرأة في المعالجة، وكفاءة في البناء، ورسماً لمقدمات مرجعيات قابلة للتطور وإعادة البناء .

ففي أعمال قسطنطين زريق وأنور عبد الملك وإلياس مرقص وعبد الله العروي وياسين الحافظ ومحمد أركون وفؤاد زكريا ثم ناصيف نصار ومحمد عابد الجابري وطارق البشري وفهمي جدعان، على سبيل المثال، نقف على بعض ملامح العقلانيات التي ذكرناها. ونعثر عليها في سياقات تجمع بين مبدأ الإقرار بالسند المرجعي في لحظة التوظيف، ومبدأ المراجعة والنقد في لحظة مواجهة الظواهر والمعطيات، ثم مبدأ توسيع المفاهيم أو إبداعها أو إتمامها، وذلك في ضوء مستلزمات تعقل الظواهر الجديدة أو المستجدة. كما نجد مبدأ التمييز بين مستويات النظر في حالات التفكير في المرجعية النظرية الغربية في علاقاتها بالمواقف السياسية الغربية، التي تتحكم فيها لغة المصالح في التاريخ.. إن هذه التدقيقات في النظر تشخّص ما نرومه ونحن نتحدث عن عقلانية يحصل فيها وعي الذات بالتأصيل والنقد وإعادة البناء .

بلغت درجات حضور المنحى العقلاني في نصوص رموز هذه اللحظة مستوى غير معهود في نصوص أعلام الجيل الثاني والثالث من رواد النهضة العربية، ولهذا السبب نلاحظ إلحاح بعضهم على إدراج أعماله ضمن أفق تَكشِفُ ملامحه النظرية العامة عن بوادر نهضة ثانية مُحدِّدة في نظرنا مظاهر قوة عقلانيات التأصيل ، بحكم أن الوجهة العامة للآثار الفكرية التي أنتجها هذا الجيل، تتوخّى تعميق درجات انخراطنا في الكوني، وهو ما يعني ، بلغة عبد الله العروي، تحقيق التصالح مع الذات ومع العالم؛ التصالح مع ذاتنا المتحولة في الزمان، والتصالح مع العالم بالصورة التي تمنح ذاتنا التاريخية امتياز تمثّل مخزونات ومكاسب تاريخ جديد، تزداد فيه ذاتنا التاريخية تنوعاً وغنى، بفضل ما تراكم فيها من مكاسب في التاريخ والمعرفة والتقنية، حيث ستساهم عملية استيعابنا لها في تحويل مكوناتها داخل ذاتنا التاريخية، كما ستساهم من جهة أخرى خصوصيتنا التاريخية في تحقيق فعل مُخْصِب لكونية لا تحصل إلا بفعل تضافر روافد التاريخ المتنوعة بتنوع شعوب وثقافات المعمورة ومستخلصات التراكم التي تحصل بمفعول طبقات الأزمنة .

اتجهت فعالية المنحى العقلاني في هذه اللحظة، كما قلنا وأكدنا، نحو بناء أطروحات وتوجهات فكرية أكثر عمقاً وكثافة في مستواها النظري والخطابي ، ويمكن أن نعدد كما أشرنا آنفاً نموذجين أساسيين تعكس تجلياتهما النظرية بعض ملامح وعناصر الروح الجديدة التي تملأ اليوم فضاء النظر العربي،

معبرةً عـن محصّـلة المخاضـات والتناقضـات التـي ترتبـت عـلى منتـوج اللحظتـين السابقتين، لحظة وعي الفارق و لحظة وعي المقايسة والتماثل .

أ ـ العقلانية الوضعية

أشرنا في بداية حديثنا عن العقلانية الوضعية والعقلانيـة النقديـة إلى تعـدد التيارات والنصوص الفكرية النهضوية التي تتقاطع داخل التيارين المذكورين، فهما لا يشكّلان في نسيج الفكر العـربي جـزراً معزولـة عـن بعضـها الـبعض. كـما إنهـما يستقطبان داخلهما عقلانيات قطاعية متعددة، ففي قلب العقلانية النقدية يحضر المنـزع التاريخـاني، وفي قلـب العقلانيـة الوضـعية تلتقـي بعـض جهـود العقلانيـة النقدية في جدل فكري مركب ومعقد . إن الحصر المفترض هنا في تفريع المعطيات الصانعة للتحقيب يستهدف توسيع درجات التمثيل ، ويخدم وجهتنا الاختزاليـة في البحث، كما يعكس جوانب من طبيعة المجال الذي اخترناه ونحـن نفكـر في رصـد مظاهر العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

إضافة إلى ما سبق، نريد أن نؤكد هنا غياب الطابع النسـقي المتماسـك عـن الأمثلة التي سنشخص بواسـطتها دلالات العقلانيـات الوضـعية والنقديـة في فكرنـا الإصلاحي الجديد، الفكر المؤسـس لعقلانيـة تعميـق الـوعي بالـذات في تاريخيتهـا المتغيرة..

إن الفكـر السـياسي الإصـلاحي بحكـم منحـاه النهضـوي لم يكـن معنيـاً في لحظات تبلوره الأولى في عقلانية إدراك الفارق وعقلانية المقايسة بمطلـب التنظـير، لأسباب موضوعية تتجاوز طاقة المنتجين الذي ركبوا معطياته النصية كما نشأت في فكرنا. فلم تكن هناك أولوية للنسقية النظرية، ولم يذهب المصلحون بعيداً في باب تركيب منظومة نسقية مغلقة، قدر مـا حـاولوا الاسـتفادة مـن أكـثر مـن منظومـة نظرية، محاولين انتقاء وتركيب العناصر التي تسمح بمنح خياراتهم الفكرية نجاعةً وفاعليةً في التاريخ والمجتمع. وفي اللحظة الثالثة، التي نتجه إلى بلـورة ملامحهـا، لم تبلغ النسقية النظرية درجة البناء المركب رغم تجاوز أغلـب المشـاريع النظريـة في هذه اللحظة الطابع البرنامجي الذي شكّل السمة الطاغية على اللحظتـين الآنفتـي الذكر.

عندما نفكر في تجليـات العقلانيـة الوضـعية في فكرنـا السـياسي الإصـلاحي، نعثر على إسهامات فكريـة عديـدة حاولـت توظيـف التحقيـب الوضـعي للتـاريخ

ولتاريخ الفكر ، بهدف محاصرة أنظمة الفكر اللاهوتية في أبعادها المختلفة. إضافة إلى ذلك نلاحظ أن الروح الوضعية في أبعادها التجريبية والاختبارية سواء في مجال مقاربة الظواهر الطبيعية أو الإنسانية، شكّلت المرجعية الكبرى للنزعات العلمية والعلموية المدافعة عن رؤية جديدة للطبيعة والتاريخ والإنسان، حيث ستشكل هذه الرؤية الفلسفية الخلفية المؤسسة لثورات العلم المتواصلة في مجالات المعرفة.

نعثر في أعمال زكي نجيب محمود وقسطنطين زريق وأنور عبد الملك وفؤاد زكريا على بعض عناصر هذه الرؤية، وقد امتزجت بأسئلة الخصوصية التاريخية للوطن العربي، من دون أن يعني هذا الأمر أي مظهر من مظاهر المنزع التوفيقي أو المنزع التماثلي ، وقد شكّلا معاً بعض سمات اللحظتين السابقتين. ففي أعمال مَن ذكرنا وغيرهم ممن لم نذكر من أعلام الفكر العربي، نجد أنفسنا أمام درجة عالية من تمثّل المفاهيم والأطروحات الكبرى في الفلسفة الوضعية ، ونجد إرادة التوظيف المعرفي والتاريخي لهذه المفاهيم والأطروحات، وذلك ضمن محاولة للإجابة عن أسئلة تخص واقعاً محدداً، واقع الوطن العربي والفكر العربي في العقود الأخيرة من القرن العشرين.

صحيح أننا نجد في بعض جهود مَن ذكرنا نوعاً من التراجع عن بعض المقدمات، أو نجد بعض مساعي العودة إلى آلية الانتقاء المؤسِّسة للنزعة التوفيقية، مثلما هو عليه الأمر في إنتاج زكي نجيب محمود، إلا أن الإطار العام للإنتاج الذي بلورته العقلانيات الوضعية لا يتقلص بفعل المراجعة المذكورة، بل إن هذه المراجعة تؤكد ما وضحناه آنفاً من تداخل بعض آليات العقلانيات المحقَّبة في بعضها البعض ، بحكم الشروط التاريخية العامة التي لا تزال تتحكم في وجهة المشاريع والتيارات الفكرية العقلانية في فكرنا المعاصر.

ونقف في هذه النزعة أيضاً على بعض أعمال الاشتراكيين العرب الذين استوعبوا الماركسية في إطار تصوُّر علموي، ينقلها من فلسفة في التاريخ إلى منهج لتشخيص الصراع الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع . فنحن نعثر في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي على كثير من الكتابات الماركسية الإصلاحية والثورية التي نظرت إلى المشروع الاشتراكي باعتباره مشروعاً علمياً قادراً على حل تناقضات وإشكالات التخلف القائم في الوطن العربي .

ينبغي عدم إغفال الأهمية الكبرى للعقلانية الوضعية في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن هيمنة التصورات المدعومة بمرجعيات معادية للعقل ولفتوحات المعرفة العلمية وتطبيقاتها في مجالات التقنية المختلفة، منحت التيارات المنافحة للعقلانية الوضعية في مستوياتها المختلفة، وظائف محددة في مجال الصراع السياسي والأيديولوجي داخل المجتمعات العربية .

ب ـ العقلانية النقدية

نستخدم مفهوم العقلانية النقدية في هذا الفصل للإشارة إلى توجهين فكريين عقلانيين في فضاء فكرنا المعاصر: يتعلق الأول بـ «النزعة التاريخانية» التي يمثّلها عبد الله العروي، وتعزز دائرة حضورها أعمال مجموعة كبيرة من الباحثين في قطاعات معرفية مختلفة، حيث تحضر مقدمات العقلانية التاريخانية مُدعِّمة لخيار فكري، مقتنع بجدارة المكاسب الفكرية للحضارة المعاصرة، وساعٍ إلى مزيد من تطويرها باستيعاب مقدماتها ونقد مظاهر تمركزها وهيمنتها .. ويتعلق الثاني بـ «نزعة نقد العقل التراثي»، ويمثّلها كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري ومختلف القراءات التراثية الجديدة المستخدمة لمنهجيات العلوم الإنسانية بهدف المساهمة في إعادة ترتيب المكوّن التراثي في علاقاته المعقدة بالحاضر العربي . ومن المؤكد في تصورنا أن أعمال الجابري وأركون، على وجه الخصوص، قد ساهمت في بناء أطروحات مطوّرة لكفاءة التعقل والتنظير في الفكر المعاصر ، سواء في المستوى القومي أو في المستوى العالمي، وذلك بحكم منطلقاتها الأساسية في التعامل مع مفاهيم ومناهج الفكر الإنساني في أبعاده المختلفة، وبحكم النتائج التي ترتبت على أعمالهما في مقاربة الظواهر التراثية.

إن جدلية الحوار بين أسئلة التاريخ والفكر، سواء في إطارها المحلي أو في إطارها الإنساني العام، منحت أعمالهما امتياز الرؤية المراهنة على دعم أفق الكونية المأمولة، لهذا السبب تتمتع أعمالهما بمزايا نظرية وتاريخية لا حصر لها .

ينبغي هنا ألاّ نغفل أن الجمع بين العقل والنقد في مفهوم العقلانيات النقدية ، والنظر إلى تاريخانية العروي ومشروع نقد العقل العربي الإسلامي كلحظات تمثيلية لما نحن بصدد التفكير فيه، يضعنا في قلب روح الأنوار، حيث يشكل البعد النقدي الوسيلة المناهضة لقيم التقليد والاستكانة

والاستمرارية والاستبداد. فالنقد في تاريخ الفكر والفلسفة يعتبر وسيلة لمساءلة القواعد والمقدمات، كما يعتبر منهجاً لمراجعة المسلّمات والمطلقات ، وفي قلب حفريات الجابري وأركون في التراث الإسلامي، نجد أنفسنا أمام عمليات متعددة في زحزحة تصوراتنا عن المنتوج التراثي . كما إن في النقد الجذري الذي مارسه العروي على النزعات الانتقائية والسلفية في الأيديولوجية العربية المعاصرة ما يكشف الطابع النضالي لفلسفة الأنوار والتنوير في نصوصه .

نستعرض في الفقرات اللاحقة بعض جوانب هذه العقلانيات، بهدف معاينة تمظهرات وعي الذات التي اعتبرنا أنها السمة المعينة لحدود عقلانيات هذه اللحظة، ضمن صيرورة تحول المشروع العقلاني في فكرنا المعاصر (انظر ملحق النصوص في نهاية الكتاب).

(1) تاريخانية عبد الله العروي

تستند تاريخانية العروي إلى مكاسب العقلانية في القرن الثامن عشر، ومشروع التحرر الليبرالي في القرن التاسع عشر. كما تستند إلى تصور معيّن للماركسية، وهي تستند قبل ذلك إلى موقفه من التأخر التاريخي العربي الذي شكّلت هزيمة 1967 لحظة من لحظاته الكاشفة والفاصلة. وقد عمل طيلة أربعة عقود من الكتابة والبحث على بناء رؤية فكرية تروم المساهمة في تجاوز المصير العربي ، رؤية لا تتردد في تشخيص علل التأخر العام السائدة في الواقع العربي، مع التركيز على مجال الصراع الفكري الدائر في مجال الأيديولوجية العربية المعاصرة، في علاقتها بالتاريخ العام والتاريخ القومي .

ومن العرب والفكر التاريخي (1973)، وهو من مصنّفاته الأولى المعبّرة عن تصوراته ومواقفه من الأوضاع العربية وجبهتها الثقافية والسياسية على وجه الخصوص، إلى مفهوم العقل (1996)، وهو من مؤلفاته الأخيرة الكاشفة عن نوعية خياراته في الفكر والسياسة، نجد أنفسنا أمام جهد فكري متمتع بكثير من الاتساق، جهد بانٍ لأطروحة محددة في نقد مظاهر التأخر التاريخي العربي، وفي رسم معالم خيارات فكرية تتوخى مواجهة عوامل الانحدار والتراجع المتواصلين في الحاضر العربي .

تقوم النزعة التاريخانية المتبنّاة في فكر العروي على جملة من المقدمات، من أبرزها: صيرورة الحقيقة، إيجابية التاريخ، دور الإنسان في تدبير مصيره،

وحدة التاريخ البشري .. وانطلاقاً من هذه المقدمات الفلسفية العامة تبلورت الملامح الأساسية في مشروعه ودعوته إلى التغيير.

لقد انصبّ اهتمام العروي على أسئلة التاريخ، وأسئلة التقدم ، محاولاً نقد التصورات اللاتاريخية في النزعات الإصلاحية العربية ممثّلة في التيارات السلفية والتيارات الانتقائية، مؤكداً أهمية التعلم من دروس التاريخ الحديث والمعاصر، دروس الفكر التاريخي . وقد رسم في بداية حياته الفكرية في مطلع سبعينيات القرن الماضي برنامجاً محدداً في الإصلاح الثقافي والإصلاح السياسي، وكذا إصلاح الذهنيات والمؤسسات.

نستطيع تبيّن العناصر الكبرى لهذا البرنامج في دعوته الرامية إلى اتخاذ موقف واضح من المعضلات الثقافية والاجتماعية والسياسية الآتية:

ـ الفكر السلفي بمختلف مطلقاته.

ـ الأقليات ومشكل الديمقراطية.

ـ الدولة الوطنية وسياستها في مجالَي الاقتصاد والتعليم على وجه الخصوص.

ـ الوحدة العربية في إطارها التاريخي الواقعي.

اختار العروي في أطروحته مواجهة تيارات الفكر التقليدية المستندة إلى مقدمات لا علاقة بينها وبين منجزات ومكاسب الفكر الحديث والعلم الحديث والمجتمع الحديث، وحاول رسم المعالم الكبرى لمشروع في الفكر يقضي بتجاوز تركة الماضي المثقلة بقيود لا تساعد على فكّ مغلقات الحاضر العربي . وقد لجأ إلى تجربة التاريخ الأوروبي الحديث محاولاً انطلاقاً من مقدمات رؤيته التاريخانية استلهام العناصر المساعدة في هذه التجربة على كسر قيود التقليد والاستمرارية الرومانسية الحالمة. ولم يتردد في الدعوة إلى القطيعة مع العقل التراثي وآلياته في الفكر والعمل. فما دامت الحقيقة نسبية، وما دام التاريخ يتقدم، فإنه ينبغي أن ينخرط العرب في عملية التمرس بقواعد العمل، كما تبلورت في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، قواعد العقلانية المواكبة لثورات المعرفة والتاريخ ابتداء من القرن السادس عشر وإلى يومنا هذا، ومن دون أدنى تردد..

يدافع العروي في مشروعه الفكري من دون كللٍ عن دور المثاقفة في

توطين دروس الفكر المعاصر ، وهو لا يتصور وجود ثقافة غير متصلة بثقافات أخرى في لحظات نشأتها وصيرورتها، حيث يعكس تاريخ تطور الأفكار والثقافات مزيجاً متداخلاً ومشتركاً بين ثقافات عديدة ، وهذه المسألة في نظره عبارة عن حقيقة تاريخية نستطيع البرهنة عليها بالعودة إلى تاريخ الثقافة والفكر والمعرفة في أوروبا، أو بالعودة إلى تطور الفكر الإسلامي في عصورنا الوسطى، فالنقاء الثقافي والمرجعية الأصلية عبارة عن أوهام راسخة في الأذهان ، أوهام لا علاقة لها بالمنتوج الثقافي الإنساني كما يتشكل في تلافيف التاريخ الفعلي وفي ثنايا الثقافة التاريخية.

يمكّننا الخيار التاريخاني من إنجاز انخراط أفضل في الأزمنة الحديثة، إنه يتيح لنا نقداً جذرياً لأوضاعنا، نقداً يضعنا أمام اختيار واعٍ، يقضي بالتعلّم من دروس الأزمنة المعاصرة، لنتمكن من ولوج دروب وأبواب هذه الأزمنة، ونغادر حصون الماضي المكبِّلة للأذهان بقيود الفكر التقليدي والمجتمع التقليدي.

وقد عمل العروي في مؤلفاته العديدة على بناء المعالم العامة للفكر العصري والمجتمع العصري، مبرزاً أهمية خيار التواصل الإيجابي مع العالم ومع مكاسبه الجديدة في المعرفة والعلم، وأنظمة السياسة والاقتصاد والمجتمع . وبلغ به حماسه لهذه الأطروحة درجة إعلان حتمية تحقق هذا الأمر، الذي من دونه لا تحصل الهزائم المتواصلة فقط، بل يحصل التلاشي التاريخي.. وقد حصل هذا فعلاً في التاريخ، ويمكن أن يحصل اليوم في الحالة العربية..

دافع العروي بكثير من الحماس عن خياره التاريخاني القاضي بلزوم الانخراط في تعلّم مكاسب الفكر المعاصر، فلا إمكانية في نظره لتجاوز التأخر التاريخي العربي في مختلف تجلياته وصوره إلا بقبول مغامرة الانقطاع عن وهم الاستمرارية . فقد كان، وما زال، يعتقد أن الاستمرارية في ذهن المثقف السلفي عبارة عن وهم، بل إنها بلغته عبارة «عن حنين رومانسي» في زمن لم تعد فيه إمكانية لاستعادة ما مضى.

خيار المستقبل بدل الماضي في نصوص العروي حاصل من دون وعينا ومن دون إرادتنا، والمقاومات الناشئة هنا وهناك، والعودات الساعية إلى تعزيز دوائر التقليد لا تمارس أكثر من عمليات في مزيد من تأخير انخراطنا البطيء

في تعلم دروس الأزمنة المعاصرة، حيث تتفاقم أوضاع تأخرنا، وتتزايد درجات يأسنا وبؤسنا..

نجد في العقلانية الثاوية خلف تاريخانية العروي خياراً راديكالياً يتمثّل في حرصه على الإقرار الواضح والمعلن بجملة من المقدمات والنتائج في عمليات تعقّله أسئلة وقضايا التأخر التاريخي العربي. وهو يُعدّ في نظرنا محصلة متطورة في مجال تطور الفكر النهضوي العربي، إنه يقدم في هذا المستوى من مستويات تطور عقلانيات الفكر العربي الصورة المؤسسة نظرياً لمحاولات أخرى تشكلت في زمن إنشائه مشروعه الفكري، حيث تلتقي جهوده بصورة غير مباشرة مع جهود ياسين الحافظ وإلياس مرقص ومحمود أمين العالم وهشام جعيط وناصيف نصار وغيرهم من المفكرين الذين اعتبروا أن الفكر التاريخي هو القاعدة المركزية في كل تفكير عقلاني، وكل إصلاح عقلاني لمعضلات الواقع العربي والفكر العربي . وقد ساهمت أعماله وأعمال مَن أشرنا إليهم آنفاً في بلورة محاولات عديدة في مقاربة إشكالات التأخر التاريخي العربي.. ورغم محدودية الأثر الذي رسمته هذه الأعمال في لحظة عقلانيات وعي الذات في فكرنا المعاصر، عندما نقارنها بحالات الانكفاء الحاصلة اليوم في فكرنا، فإنه لا يمكننا إغفال عمق التحولات التي حصلت، كما لا يمكن التقليل من أهمية المعارك المرتقبة بحكم حدة التناقضات التي تطرحها الأسئلة الكبيرة التي تملأ اليوم فضاء الصراعين السياسي والثقافي في مجتمعاتنا.

(2) في نقد العقل التراثي

إذا كانت تاريخانية العروي تتجه إلى الدفاع عن لزوم القطيعة مع تاريخ التقليد المتمركز حول ذات هامشية ومهمشة في الحاضر الكوني، وذلك من أجل بلوغ عتبة الحداثة والانخراط في تمثّل مكاسب الأزمنة المعاصرة، بهدف إعادة إبداع التاريخ الذاتي ، الذي لا يمكن فصله عن تاريخ العالم بمختلف تناقضاته وتطلعاته، فإن جهوداً فكرية أخرى معاصرة له، عملت بدورها استناداً إلى المقدمات التي ينطلق منها في مجال نقد الجبهة التراثية ، بحكم علاقتها بأوضاع الركود الفكري السائد في الوطن العربي. نحن هنا نشير إلى أطروحة نقد العقل العربي الإسلامي التي ركبها كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري في مصنّفات فكرية تتمتع بحضور نظري قوي في جبهة

العقلانية العربية المسلحة بخاصية النقد ، وذلك رغم الاختلافات الجزئية القائمة بين أعمال الرجلين، التي لا تمسّ، في نظرنا، في العمق روح الخيار المجسد بصور متنوعة في أعمالهما الفكرية الأساسة، ومنها رباعية نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ومصنّفات نقد العقل الإسلامي المركبة في الحفريات التراثية العديدة لمحمد أر كون.

إن حسم العروي مسألة الموقف من التراث لم يكن حسماً منفرداً، ولعلنا لا نجازف عندما نعتبر أنه سيشكل في اللحظة التي نحن بصددها سمة عامة في كثير من أطروحات الفكر العقلاني النقدي في فكرنا المعاصر .

تتخذ المقاربة في تيار نقد العقل طابعاً مركّباً يتمثّل في نقد المنتوج التراثي وكشف محدوديته النظرية والتاريخة ، و نقد آليات عمله المشروطة بطبيعة المعارف والمناهج في أزمنة تشكّله ، والعمل في الوقت نفسه على إعداد السبل المساعدة على تخطي نتائج وآثار استمرار حضور المكوّن التراثي في الحاضر العربي، إضافة إلى نقد أدوات التعقل المستمدة من معطيات التاريخ المغاير ، حيث تتم عملية امتحان هذه الأدوات بإعادة فحص حدود إجرائيتها، وهو الأمر الذي تترتب عليه عمليات عديدة في مجال توسيع أو تقليص حدود الدلالة في هذه المفاهيم. كما تترتب عليه في نهاية التحليل مسألة توسيع دلالات الكونية بإدخال معطيات المكوّن الخصوصي في التاريخ العام..

إن الأمر لا يتعلق في مشروع نقد العقل التراثي بأبحاث معنية بالرصيد التراثي في بنياته النصية لذاتها ، قدر ما يتعلق بمقاربات يهمها الانخراط في فهم الواقع العربي ، وذلك بالعمل على تفتيت الأصول والمرجعيات الفكرية التي لا تزال تحدّ من قدراته على الانطلاق في التفكير والإبداع، في ضوء مستجدات المعرفة، وبناءً على أسئلة متصلة بتحديات التقليد التي تمثّلها في فكرنا اليوم تركة العقائد والنصوص المطلقة، التي لم يستطع الذين يقومون اليوم بمواصلة الترويج لها إدراك نتائج الهزات التاريخية والمعرفية والسياسية التي صنعت الملامح العامة للفكر الإنساني في الأزمنة الحديثة والمعاصرة .

تلتقي «الراديكالية التاريخانية» لعبد الله العروي بـ «جذرية العقل النقدي» في أعمال أركون والجابري، كما تلتقي بـ «النزعة الريبية» التي تسكن كثيراً من منطوق وأعمال هشام جعيط. وهي تلتقي أيضاً مع محاولات «التأصيل

الفلسفي» في كتابات ناصيف نصار وخاصة في مصنّفيه النظـريين الأخـيرين منطـق السلطة (1995) و باب الحرية (2003).. ولا يهمنا هنـا بحـث أوجـه الاخـتلاف أو الالتقاء والتتام في أعمال مَن ذكرنا، على سبيل التمثيل لا الإحاطة، فقد قمنا بـذلك في أعمال أخرى أنجزناها عن مجمل أطروحاتهم. إن سياق بحثنـا معنـيّ بالمشـترك بينهم ، أي معني بتجليات العقلانية والتنوير في فكـرهم . إنهـم ينتمـون إلى جيـل واحد، وقد صدرت أعمالهم في أزمنة متقاربة (الربع الأخير مـن القـرن العشريـن)، والتقت بمعيار تـاريخ الأفكـار في أمـرين اثنـين بـارزين: أولهـما يتمثّـل في عنـايتهم جميعاً، كل بطريقته الخاصة، وفي إطار سيرورة تكوّن مشروعـه الفكـري، بموضـوع التأخر التاريخي العربي، مع تركيز واضـح عـلى الجانـب الفكـري وأدواتـه النظريـة المنهجية. و ثـانيهما تـوجههم الفكـري التنـويري الهـادف إلى تطـوير كيفيـات أداء الفكر العربي والمجتمع العربي في العالم المعاصر.

لكل ما سبق، جمعنا بينهم في هذه اللحظة، من أجل إنجاز تشخيص أوضح لما نحن بصدد إثباته. ونريد أن نتوقف أكثر لتقـديم بعـض العنـاصر النظريـة مـن أعمال الجابري وأركون لعلها تساعدنا على توضيح أفضل لحدود العقل النقـدي في مصنّفات مَن نضع أعمالهم في دائرة النقد المعرفي لآليات اشتغال العقل التراثي .

يفسر كل من الجابري وأركون كيفيات انخـراطهما في نقـد تجليـات العقـل العربي الإسلامي في عصورنا الوسطى، ويؤكدان في هذا المجال علاقة مشروعـيهما في النقد بالتحرر من قيود الماضي، التي فقدت وظيفتها اليوم في عالم نجـح في تركيـب مقدمات جديدة في موضوع تعقله لذاته، وللتحولات التي حصلت في التـاريخ، وفي تاريخ الأفكار الدينية وآلياتها النظرية على وجه الخصوص .

إنهما مقتنعان بأن سطوة آليات تقليدية محددة في التفكير على نظام النظر في عالمنا اليوم تُعَدُّ من أهم عوامل استمرار التأخر الحاصل في مجتمعاتنا وثقافتنـا. ولهذا السبب ينبغي، في نظرهما، استخدام مِعْوَلِ النقـد لـكسر مختلـف اليقينـات القاطعة التي ورثناها من عصورنا الوسطى .

النقد في آثارهما موقف من الوثوقية، موقف من اليقينات المتعالية، والعقلانية في نصوصهما تتخذ طابعاً تجريبياً، حيث تتم محاصرة النصوص

والمفاهيم والتصورات والكلمات ضمن دلالتها المبنية في إطار نظري، محكومٍ بنظام في المعرفة لا يمكن تجاوزه إلا بتكسيره، وتركيب نظام جديد بديل منه، نظام متصل بالمكاسب المعرفية والمنهجية الجديدة. إن وظيفة النقد تقويضية، والتقويض هنا آلية فكرية، وتاريخ الأفكار في البداية والنهاية تاريخ تقويض لأسْقُف عِمارات النظر، حيث يتجه التطور إلى بناء أنظمة معرفية جديدة، مرتبطة بالشروط التاريخية والعلمية الصانعةِ لأنماط وأنظمة المعرفة في التاريخ .

فلن يستطيع العرب في نظر الجابري وأركون تجاوز عطالتهم الفكرية إلا بالتعلم من دروس ومنهجيات الفكر المعاصر ، التي تساعد في حال حصولها في كشف محدودية المخزون التراثي.

نقف في التوجهات الفكرية العامة لمشاريع نقد العقل في فكرنا المعاصر على مساع في التأصيل والإبداع تتوخى بلوغ مرمى النهضة في الوطن العربي. كما تتوخى تحقيق ما يؤسس الأزمنة المعاصرة في قلب الزمن العربي التكراري، بهدف زحزحة حضور التقليد المهيمن .. لهذا نعثر في أبحاثهما على عمليات متعددة في استعارة مفاهيم الفلسفة المعاصرة ومناهج العلوم الإنسانية، بهدف توطينها في مجال الفكر العربي، وذلك في إطار من العمل الفكري الذي لا يكتفي بالاستعارة الناسخة . بل إننا نكتشف في أعمالهما الفكرية، كما قلنا آنفاً، عمليات عديدة في مجال إعادة تركيب دلالة المفاهيم والمناهج في ضوء معطيات التاريخ المحلي والتراث الإسلامي، وهذا المنحى في أبحاثهما يعكس جوانب من دلالة الوعي الجديد بالذات، وعي التأصيل التي نتحدث عنه في هذه اللحظة، ونعتبره سمتها الأساسية وعنوانها المناسب.

وتقدم بعض أعمال محمد أركون في هذه النقطة بالذات جهداً بالغ الأهمية في باب تطوير بعض أسئلة الفكر المعاصر ، في لحظات قراءته أسئلة وإشكالات الظواهر والنصوص الإسلامية، حيث تتم عمليات امتحان بعض المفاهيم والمناهج في ضوء معطيات وحوادث ونصوص مختلفةٍ عن نصوص وظواهر الفضاء الذي تبلورت في إطاره الأول المفاهيم والمناهج المشار إليها. ومعنى هذا أن جهودنا في نقد العقل العربي، مثل جهودنا في العقلانية التاريخانية تكتسي أهمية خاصة في مجال الفكر الإنساني المعاصر. إنها تقدم جهداً لا يجادل إلا المكابرون من المناصرين لنزعة التمركز الأوروبي

في رجحانه النظري والتاريخي، وفي تعزيزه عقلانيات الأزمنة المعاصرة هنا وهناك..

ثانياً: مفارقات العقلانية العربية

ركبت المعطيات الفكرية التي استعرضناها في إطار المحور الأول من هذا الفصل أبرز ملامح خطابات العقلانية في الفكر النهضوي العربي ، وقد ساهمت هذه الملامح في بلورة مرجعية نظرية جديدة في ثقافتنا المعاصرة، مرجعية الحداثة الفكرية المؤسسة في سياق تطور الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

لم تكن عملية انتقال هذه المرجعية بسيطة أو هيّنة، فقد تداخلت في عملية تركيبها في فكرنا عوامل عديدة متناقضة. وواكبت عملية انتقالها مظاهر احتلال استعماري حوَّل فضاء الوطن العربي الإسلامي إلى فضاء مُكبّل بقيود الظاهرة الاستعمارية بمختلف تبعاتها. كما واكبت عملية الانتقال المذكورة معارك في المقاومة الرامية إلى بلوغ مرامي التحرر والاستقلال.. وفي قلب هذه الحركية التاريخية المركبّة تواصلت أشكال تمثّل الفكر العربي للرؤية العقلانية الجديدة، مما ولد ديناميات وجدليات في الفكر العربي، أثمرت في نهاية المطاف الملامح الكبرى المحددة للعقلانية والتنوير في الصور التي عرفها الفكر العربي والتي استعرضنا بعض جوانبها بكثير من الاختزال في التحقيب السابق. وقد ترتب على كل ما سبق نتائج حولت جوانب من مسارات الفكر العربي، وحاصرت آليات التقليد التي كانت تشكّل قبل ذلك السمة الأغلب على مختلف تجليات ومنتوجات المنزع الإصلاحي العربي والثقافة العربية.

إن المسافة التي قطعها الفكر العربي من لحظة إدراك الفارق، بل الفوارق، التاريخية القائمة بيننا وبين الآخر، إلى لحظة وعي التماثل، وإنجاز المقايسات التي تفتح المجال أمام أفعال المثاقفة والتعقّل والتأويل، إلى لحظة وعي مبدأ التأصيل الذي يطوّر مستويات وعي الفارق، ثم وعي الكونية المشروطة بمعطيات الخصوصي والتاريخي، حيث لا يرفع التنوع في مختلف تجلياته مبدأ وحدة الاتجاه المتحكم في سير التاريخ. كما لا يترتب على التنوع والاختلاف، بالضرورة، التنافي والتجافي والإقصاء المتبادل، بل إن تجارب التاريخ تتيح إمكانية بناء جدليات في التواصل قادرة على تخطي العقبات التي

تولّدها عمليات التحول المُطوِّرة لآليات عمل الفكر والعقل في التاريخ .

وإذا كنا نسلِّم بأن العقلانية فعالية متصلة بتقنيات في النظر واللغة والمجتمع، ومتصلة بجدل التاريخ والسياسة والسلوك، أدركنا دور انشغالات العقلانية العربية في توليد الأنماط الخطابية والفكرية التي استعرضناها في المفاصل الكبرى لهذا الفصل.

لقد ارتبطت العقلانية الناشئة في الفكر السياسي العربي منذ إرهاصاتها الأولى بمحاولة تجاوز ميراث العقلانية الوسيطية التي واصلت هيمنتها المتصلبة على العقل العربي وأدواته في الفكر والعمل. ولم تكن عملية الاستجابة لمقتضيات إدراك الفارق التي ركبها رواد نهضة القرن التاسع عشر في اللحظة الأولى بسيطة، وذلك بحكم سياج اللغة الصانعة للفكر وللخطاب. فقد كانت مفردات اللغة المتداولة مشحونة بدلالات مستمدة من سقف نظري محدد، سقفٍ لا علاقة له بالمكاسب المعرفية والسياسية التي ولَّدت لغة العقلانيات الحديثة ورؤيتها الجديدة للعالم ، فترتب على ذلك مطلب لزوم إنجاز جهد إضافي في نقل وإبداع اللغة المطابقة، لغة العقلانية المؤسَّسة في إطار نظام في المعرفة متجاوزٍ للأنظمة التي كانت سائدة في العصور الوسطى.

اتخذ أغلب تيارات العقلانية العربية في المجال الإصلاحي طابعاً سجالياً ، وقد عمل على بناء خيارات فكرية سياسية متصلة بمرجعية جديدة، وهادفة إلى إنجاز ما يسعف في الانخراط في الفكر المعاصر.

وهناك سمة أخرى عامة طغت على مختلف تمظهرات الكتابات العقلانية في فكرنا؛ يتعلق الأمر بالطابع النضالي الذي وسم مشاريع النظر الإصلاحية العقلانية ، فقد عمل رواد الإصلاح على مجابهة أسئلة عديدة مرتبطة بواقع التأخر التاريخي، أسئلة الإصلاح في أبعاده ومستوياته المختلفة . وإذا كان الطابع النضالي لعقلانية التنوير قد منح التيارات المذكورة امتياز الفكر الملتزم بقضايا تاريخية محددة، فإنه قد عمل في الوقت نفسه على الحد من إمكانية تطوير كفاءة النظر المبدعة، حيث انصرف أغلب منتجي الخطاب العقلاني إلى بناء برامج في الإصلاح منشغلة بالأسئلة العملية أكثر من انشغالها بتطوير الأدوات النظرية المرجعية، أو بناء الأنساق النظرية المتماسكة .

وقد اتخذ المنحى النضالي عدة مظاهر أبرزها مقاومة التيارات

المحافظة، التيارات الداعمة لقيم الاستمرارية الحافظة لمرجعيات عتيقة، ومقاومة كوابح اللغة الحافظة لمأثور ينطق بمضمون معارف لم تعد مناسبة لمتطلبات الحياة في الأزمنة الحديثة.

وقد تطورت في قلب عملية توطين التيارات العقلانية وتيارات الاستنارة في فكرنا المعاصر آليات المواجهة، كما تطورت آليات أفعال المقاومة المضادة، المتمثّلة على وجه الخصوص في صور الممانعة التاريخية المدعومة بقيم ومصالح متناقضة داخل المجتمعات العربية . لكن المآل الذي آلت إليه تيارات العقلانية في لحظة وعي التأصيل في العقود الأخيرة من القرن العشرين، مكّن الفكر النهضوي العربي الجديد من فتح جبهات أخرى مطابقة لنوعيات الأسئلة الجديدة الناشئة في عالمنا المعاصر.

أشرنا في الفقرات السابقة إلى بعض الجوامع التي انتظمت في إطارها تيارات العقلانية في الفكر الإصلاحي العربي، كما وقفنا على بعض أوجه التمايز القائمة بينها، ونتجه الآن إلى رسم الخاصية النظرية الأساسية المحددة لبنيتها النظرية. فقد ركبت خطابات العقلانية والتنوير، وإلى حدود نهاية القرن الماضي، كثيراً من المفارقات النظرية والتاريخية، وسنحاول في نهاية هذا الفصل إبراز سمات الطابع المفارق في فعاليات العقلانية في فكرنا النهضوي .

لقد صنعت ثلاث سمات مركزية المفارقة في خطابات العقلانية والتنوير في فكرنا؛ يتعلق الأمر بخاصية التركيب المزدوج في الخطاب المنتج للانتقائية، وخاصية التفاوت وعدم المطابقة في موضوع علاقة الخطاب بالتاريخ، ثم خاصية التوتر التي تسكن أسئلة الخطاب وتنعكس على خياراته الحدّية المتقاطعة. وتجمع هذه الخصائص بين عناصر ومكوّنات فكرية وتاريخية ومكوّنات سياسية وأخرى سيكولوجية، كما تستوعب مكوّنات متصلة بالمرحلة التاريخية الانتقالية التي أطّرت، وما فتئت تؤطر، عمليات تشكّل وتبلور الفاعلية العقلية وفاعلية فكر الأنوار في محيطنا التاريخي المعاصر .

1 ـ مفارقة الانتقاء

ركبت العقلانية العربية مفارقة الانتقاء محاولةً تكسير هيمنة المرجعية النظرية الذاتية ذات الطابع التقليدي، ومتجنّبة في الوقت نفسه سطوة المرجعية النظرية الوافدة في زمن المدّ الإمبريالي. لكن التركيب المنجز في كل من

اللحظتين الأولى والثانية لم يسلم من عمليات في الخلط النظري المقلِّص من إمكانية حصول التركيب المخصب والمبدع للمرجعيتين المتقابلتين ، فنتج من ذلك تبلور خطابات فقيرة نظرياً ، رغم الوظائف العملية العديدة التي قامت بها في مجال تطور وتحوّل الفكر العربي.

عززت الانتقائية نزعات التوفيق والتلفيق أكثر مما ساهمت في توليد النصوص المخصبة لازدواجية المرجعية، بل تعددها أحياناً . وقد تشكّل الانتقاء الذي يغفل الأصول النظرية المؤسسة لآليات الفكر العقلاني، وهي الأصول التي تسعف بإمكانية تطوير الروح العقلانية ومنحها الأبعاد والدلالات التي تتخذها في مجالات الفكر المختلفة، فلم يكن بإمكان التيارات الانتقائية أن تبني النظر بحكم قفزها على المبادئ والأصول، واكتفائها بالخلاصات والنتائج المعزولة عن نظام المعرفة المؤسس والحاضن لنظامها في النظر.

لا تشكّل مفارقة الانتقائية مجرد خلل شكلي في بنية التيارات العقلانية في فكرنا، بل إنها ترسم ملامح خيارات فكرية ذات انعكاسات سياسية وتاريخية محددة. صحيح أنها تعبّر عن صلابة مرجعيات التقليد في فكرنا ، إلا أنها تعبّر في الوقت نفسه عن قوة حضور مرجعيات العقلانية الغربية وهي تتجه إلى إنجاز عمليات في التنميط التاريخي القسري المعزَّز بإرادة توحيد العالم في فضاء الأزمنة المعاصرة بمختلف مكاسبها التاريخية والنظرية.

وإذا كانت الانتقائية في العقلانيات العربية قد أغفلت تناقض الأصول والمرجعيات ، وهو الأمر الذي قلّص من قدرتها على الإبداع، فإنها مهّدت الطريق نحو عقلانيات التأصيل التي سعت إلى التخلص من عيوبها بالتقليص من حدة مفارقاتها، وذلك باستحضار الأصول ومحاولة امتحانها بطريقة نقدية، حيث نتج من ذلك انخراط فكري أكثر فاعلية وإبداعاً في فضاء الفكر المعاصر .

2 ـ مفارقة عدم المطابقة

إذا كانت المفارقة الأولى تشير إلى نسيج الخطاب، وترسم معالم انتقائيته، فإن المفارقة الثانية تشير إلى علاقة تيارات العقلانية والتنوير بواقع الفكر والمجتمع في عالمنا.

فقد شكّلت العقلانيات التي انتشرت في فكرنا المعاصر نماذج لتيارات

فكرية غريبة عن محيطها الاجتماعي المشدود إلى منطق اللاعقل، حيث تنتشر تيارات وطرق في التعامل مع العالم معادية لأنماط العقلانية التي تبلورت في الأزمنة الحديثة.

إن سيادة تيارات فكرية مغيّبة لقواعد وآليات المعرفة المعاصرة، بحكم التأخر التاريخي العربي السائد، في مختلف مناحي وجودنا التاريخي، عززت هيمنة الفكر المعادي للعقل والمعقول، وهو الأمر الذي أبرز عزلة وغربة أغلب تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

تبرز بعض ملامح مفارقة عدم المطابقة في نمط التأويل الذي يستند إلى المفارقة الأولى، حيث تترجم مفاهيم المرجعية الجديدة بمفردات ذات حمولة مغايرة لمعاني المفاهيم في سياقاتها النظرية الأصلية، فتنشأ في خطابات تيارات العقلانية لغات لا تعبّر عن روح مضامينها، ويترتب على ذلك أيضاً عمليات إفقار محاصِرة لإمكانية تطوير النظر العقلاني في فكرنا.

نحن هنا لا نفترض أن بديل عدم المطابقة هو التطابق الميكانيكي، بل إننا نريد وضع اليد على غياب روافع العقلانية في الفكر وفي المجتمع، والروافع المقصودة هنا هي نقط الارتكاز المعرفية والتاريخية التي ولّدت نظام العقلانية في التاريخ الأوروبي الحديث.. فلا يمكن أن تتعزز العقلانيات في نظامنا المعرفي من دون أن تواكبها وتعزز مسيرتها روافع المعرفة والتاريخ الداعمة لحضور العقلانية واستمراريتها..

تتقلص حدود المفارقة هنا بواسطة المساعي الهادفة إلى إعادة بناء العقلانيات في فكرنا في ضوء الخصوصيات التاريخية ، التي تسمح بالاقتراب بصورة أفضل من أسئلة التاريخ الحي، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تركيب معطيات نظرية أكثر تطابقاً مع نظام المعرفة وأنظمة التاريخ والمجتمع..

3 ـ مفارقة التوتر

تنطبق هذه المفارقة بصورة واضحة على معطيات عقلانية إدراك الفارق، وعقلانية وعي التأصيل أكثر من انطباقها على منتوج عقلانية المقايسة والتماثل .

فقد شكّل التوتر، بدلالاته النفسية والرمزية، خاصية ملازمة لفعل إدراك

الفوارق بيننا وبين الآخر، وبرز في الخطاب، في صورة وعي يقضي بضرورة التعلم من الآخر، وعي يستدعي قبل ذلك الإقرار بالمآل التاريخي لذات تقف على أبواب التلاشي.. فأمام الآخر (الغرب المتقدم)، وقد صنعت منه مستويات تقدمه في مختلف مجالات الحياة ما منحه امتياز التفكير والعمل على تعميم نموذجه التاريخي في العالم. أمام هذا الآخر كان لا بد للذات من عملية خلخلة في الوعي وفي الوجدان تمكّنها من وعي الفارق، لتتجه بعد ذلك صوب عملية تملّك مقوماته، وهو الأمر الذي يتطلب اشتغالاً رصيناً على الذات في مختلف أبعادها ومكوناتها ..

وهكذا ترجمت الجهود الفكرية الإصلاحية ذات المنحى العقلاني وعي التوتر ، وعملت على تركيب ما يسمح بإمكانية بلوغ عتبة التقدم.. فقد حاول الخطاب الإصلاحي العربي فهم عوامل النهضة والرقي الحاصل في أوروبا، وبنى الحجج المساعدة على الإقناع بجدوى الانخراط في طريق التقدم..

أما مواقف وخيارات لحظة وعي التماثل ، فقد قلّصت من حدة التوتر باختيارها الاندراج في بناء برامج في نقل ما يُعين على بلوغ مرمى النهضة، وهذه البرامج كما نعرف مطابقة لتجربة التاريخ الأوروبي، حيث سمحت فرضية وحدة التاريخ ووحدة المستقبل ببناء تيارات تغريبية قوية في فكرنا ، تيارات لم تتردد في نقل الأدوات والمعايير والمناهج المساعدة على فتح باب المغامرة المساعدة على القطع مع قيم ولغات وعقلانيات لم تعد قادرة على تحقيق علاقة إيجابية مع العالم، وذلك من أجل المساهمة في تطوير قدرة الفكر العربي على التواصل بصورة أفضل مع مكاسب العقلانية المعاصرة، ومكاسب دروس الأنوار في الفكر الحديث والمعاصر .

وقد عادت ملامح التوتر إلى البروز بقوة في مشروع اللحظة الثالثة المتواصلة في حاضرنا، نقصد بذلك لحظة وعي الذات؛ ففي هذه اللحظة بالذات في مختلف تجلياتها ومكاسبها النظرية نجد أنفسنا في بعض جهود العقلانية العربية أمام أقصى درجات التوتر، وذلك بالمعنى الذي يسمح فيه التوتر بتركيب المواقف الحدية والمواقف المنفتحة على لحظات التصدع والتناقض، وهي لحظات بناء المفارقة في النظر .

وما يعزز مفارقة التوتر في فكرنا هو التحولات النقدية الجديدة المحاصرة للعقلانيات الكلاسيكية، والتحولات الجديدة التي تفتح المجال

أمام فتوحات الخيال والتخييل، ولا ترى أي تناقض بينها وبين مقوّمات الفاعلية العقلية. وكذا الانتقادات التي تجد للأوهام والأساطير، كما تجد لمنتوجات اللاشعور، مبررات عقلية تمنحها صلاحيات كبيرة في تركيب أفعال الأفراد والجماعات في التاريخ..

إن المحاكمات النظرية الجديدة المتواصلة التي تتجه الجهود الفلسفية المعاصرة إلى إنجازها بهدف كشف المحدودية النظرية للعقلانيات الكلاسيكية وانزلاقاتها الأيديولوجية السياسية والتاريخية، وإعادة إحياء الطموحات الإنسانية الكبرى المتمثّلة في مقاومة التشيؤ والشمولية والفكر الواحد، وإعادة بناء الفعاليات النظرية الأخرى التي همّشتها العقلانيات الكلاسيكية، ونقصد بذلك، كما قلنا سابقاً، دور الخيال والأسطورة والوهم في صناعة الأحلام والأفكار، بل صناعة الأحداث أيضاً، وكلها معطيات تدعونا إلى رصد أبعاد مفارقة التوتر التي أصبحت تشكّل سمة ملازمة للعقلانية الحديثة، ليس في فكرنا فحسب، بل في الفكر المعاصر على وجه العموم .

ونحن لا نشكّ في أن عملية التأصيل النظري الرامية إلى استيعاب مكاسب الآخر من منظور نقدي، والساعية في الآن نفسه إلى التمثّل النقدي لتجربة الذات التاريخية بروح موضوعية ستساهم بدورها في بناء الفكر الذي يتجه إلى تخطّي عتبات التقابلات الحدية والحادة، حيث يعمل الفكر على صهر المتعدد والمختلف المتناقض، ضمن جدلية التمثّل والنفي والتجاوز ، وهي جدلية داخلية قادرة على إنجاز عمليات في الاستماع إلى إيقاع وتوتر التحوّل بيقظة وبروح نقدية لا تقدر على الاستكانة لحقيقة معينة، أو مرجعية بعينها، بل تفضّل بدلاً من ذلك معاينة وحدس الوقائع والمعطيات في إطار جدلياتها المفتوحة على تركيبات لا تعنى بتناقضات اللحظي والعرضي والمؤقت، وذلك بهدف بلوغ مراميها وأهدافها.

إن فعل التوتر في هذه اللحظة هو طريق الفكر الخلاّق، إنه طريق الكونية التي لا تصنعها مرجعية واحدة، ولا تصنعها مرجعيات عديدة، قدر ما تُصنَع بفعل تراكم مكاسب الأزمنة ومعطيات التفاعل كما تولّده تجارب التاريخ، حيث تنشأ جدليات التماثل والاختلاف ثم تختفي لتظهر مجدداً، وحيث تشكّل يقظة العقل والخيال الوسيلة لحراستها بإعادة إنتاجها .

مراجع الفصل

1 ـ العربيـة

أركون، محمد. الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنـى وإرادات الهيمنـة . ترجمـة، تحقيق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، 1995.

ـ . قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسـلام اليـوم؟ . بـيروت: دار الطليعـة، 1998.

الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة . تحقيـق وتقـديم محمـد عـمارة. القـاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.].

ـ ومحمد عبده. العروة الوثقى . بيروت: دار الكتاب العربي، 1970.

أنطون، فرح. ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون . تقديم أدونيس العكرة. بيروت: دار الطليعة، 1981. (المؤلفات الفلسفية؛ 2)

أومليل، علي. الإصلاحية العربية والدولة الوطنيـة . بـيروت: المركـز الثقـافي العـربي، 1985.

بن عاشور، عياض. الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقـوق الحديثـة . بـيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

التريكي، فتحي. العقل والحرية: دراسـة في التعقليـة . تـونس: مطبعـة تـبر الزمـان، [2000].

التونسي، خير الـدين. أقـوم المسـالك في معرفـة أحـوال الممالـك . تحقيـق المنصـف الشنوفي. تونس: الدار التونسية للنشر، 1972.

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليليـة نقديـة لـنظم المعرفـة في الثقافة العربية . بيروت: دار الطليعة، 1986. (نقد العقل العربي؛ 2)

ـ التراث والحداثة . بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

ـ . تكوين العقل العربي . بيروت: دار الطليعة، 1984. (نقد العقل العربي؛ 1)

ـ . العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية . بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000. (نقد العقل العربي؛ 4)

ـ . العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990. (نقد العقل العربي؛ 3)

ـــ . المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

جدعان، فهمي. الطريق إلى المستقبل: «أفكار قوى» للأزمنة العربية المنظورة . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

ـ . الماضي في الحاضر : دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997.

ـ . نظرية التراث . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985 .

جعيط، هشام. أزمة الثقافة الإسلامية . بيروت: دار الطليعة، 2000.

ـ . في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة . ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2000.

حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939 . ترجمة، تحقيق كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.].

شرابي، هشام. المثقفون العرب والغرب . ط 2. بيروت: دار النهار، 1987.

الطهطاوي، رفاعة رافع. الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي . تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [1973] .

عبد اللطيف، كمال. التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

ـ . الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي . الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1999.

ـ . العرب والحداثة السياسية . بيروت: دار الطليعة، 1997.

ـ . درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي . بيروت: دار الفارابي، 2000.

عبد الملك، أنور. الفكر العربي في معركة النهضة . بيروت: دار الآداب، 1974.

عبده، محمد. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية . ط 4. القاهرة: مطبعة المنار، 1350 هـ/1931م .

العروي، عبد الـلـه. العرب والفكر التاريخي . بيروت: دار الحقيقة، 1973.

ـ . مفهوم العقل: مقالة في المفارقات . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

الفاسي، علال. النقد الذاتي . [الدار البيضاء: دار الفكر المغربي، 1952].

قطب، سيد. المستقبل لهذا الدين . بيروت: دار الشروق، 1978.

موسى، سلامة. النهضة الأوروبية . القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.].

2 ـ الأجنبية

Arkoun, Mohammed. Pour une critique de la raison islamique .Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

Djait, Hichem. L'Europe et l'Islam . Paris: Seuil, 1978.

_____. La Personalité et le devenir arabo-islamique . Paris: Seuil, 1974.

Feyerabend, Paul. Adieu la raison . Paris: Seuil, 1989.

Foucault, Michel. Omnes et singulatim: Vers une critique de la raison politique. dans: Michel Foucault. Dits et Ecrits IV . Paris: Gallimard; Seuil, [1994].

Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno. La Dialectique de la raison . Paris: Gallimard, 1994. (Tel)

Laroui, Abdallah. La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme? . Paris: Maspéro, 1974.

_____. L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique . Paris: Maspéro, 1967.

_____. Islamisme, modernisme, liberalisme . Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997.

La Raison et la question des limites (conference). Sous la direction de Ali Benmakhlouf. Casablanca: Editions Le Fennec, 1997. (Collec. Débats philosophiques)

Rockmore, Tom. La Modernité et la raison: Habermas et Hegel. Archives de philosophie : vol. 52, no. 2, 1989.

Sala-Molins, Louis. Les Misères des Lumières: Sous la Raison l'outrage . Paris: Robert Laffont, 1992.

الفصل الثالث

قضايا المرأة في الفكر العربي

التحقيب، المرجعية وأسئلة التغيير[*]

(*)هذا الفصل هو في الأصل ورقة خلفية قدمت إلى: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي (نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2005)، تحت عنوان: «قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر: التحقيب، المرجعية وأسئلة التغيير». وكان التقرير قد أُعدّ في تشرين الثاني/نوفمبر 2004.

«لا نستطيع، أردنا لم لم نرد، أن نقف حاجزاً في سبيل تيار النهضة الحديثة وما تتحفنا به من آراء جديدة في علم الاجتماع.. فالدين قد تحرر، والعلم تحرر، والعقل تحرر، والفكر تحرر، والفن تحرر، والمجتمع تحرر، وكل شيء في هذا العالم أفلت من يد الاستعباد والرق».

نظيرة زين الدين

مقدمة

1 ـ نتجه في هذا الفصل إلى تركيب التصورات والمواقف التي أنتجها الفكر العربي المعاصر في موضوع وضع المرأة الاعتباري ومنزلتها الاجتماعية . ونظراً إلى اتساع مجال البحث وتنوّعه، فإن عملنا سينصبّ أساساً على مراجعة أوضاع المرأة في عيّنة من أدبيات الفكر الإصلاحي، ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا . ونحن نعتقد أن العيّنة المختارة يمكن أن تُدرَج ضمن تحقيب معيّن، يعتمد معايير تُعنَى بالموضوعات والمرجعيات ونوعية الأسئلة التي تجعل حقبة ما، داخل المدى الزمني المشار إليه، تختلف عن الأخرى أو تكمّلُها أو تتجاوزها..

هناك أمر آخر يقتضي التوضيح في هذه المقدمة، وهو أن قضايا المرأة العربية ترتبط بمجالات متعددة ، وأن الصور التي اتخذتها خلال مراحل تشكُّل وتطوُّر الفكر العربي المعاصر يصعب حصرها، كما تصعب معالجتها في فصل واحد. فقد تمظهر البحث في قضايا المرأة في أسئلة المجتمع والسياسة والاقتصاد والبيولوجيا والفقه. وارتبط بإشكالات الزواج والإنجاب، والتربية، كما اتخذ أبعاداً لا حصر لها في مجال القيم بمرجعياته التاريخية المتعددة .

هذا من دون أن نغفل صور التوظيف التي ارتبطت بالموضوع محوِّلة إياه إلى سلاح في مجال الصراع الأيديولوجي، وصراع المواقع السياسية داخل المجتمع.. لهذا كله نعلن بأن حدود موضوعنا مرسومة داخل إطار معطيات الفكر الإصلاحي النهضوي ، أي أننا سنقدم قضايا المرأة العربية كما تبلورت في فضاء الفكر الإصلاحي ، الذي ما فتئ يتطور ويعيد تشكيل أطروحاته ومفاهيمه استناداً إلى متغيرات الواقع ومرجعيات الفكر، حيث يمكن معاينة مظاهر التحول التي عرفها فكرنا الإصلاحي في نهاية القرن الماضي، وهي مظاهر متصلة بأسئلة العلوم الإنسانية، وإشكالات التنمية البشرية، وهذا الأمر يمكن النظر إليه كمعطى جديد في صيرورة المقاربات الإصلاحية في تاريخنا المعاصر .

ينفتح موضوعنا كذلك في سياقات العرض والتحليل والمناقشة على مستويات نظرية متنوعة ومتصلة بمعارف ومعطيات عديدة، وهو ما يعني أننا نواجه موضوعاً مركباً، يخترق جبهات معرفية عديدة وغير متجانسة، إضافة إلى توظيفاته العديدة المرتبطة بمنطق المصالح، وحساسيته النفسية والتاريخية، المولِّدة بدورها نتائج ومعطيات تزيده تعقيداً، وتدعونا إلى كثير من الحذر في النظر والمعالجة واستخلاص النتائج .

ينبغي أن نشير في هذه المقدمة أيضاً، إلى مسألة أخرى تتعلق بالمدى الزمني المؤطر لفضاء الموضوع ، ذلك أننا سنحاول الاقتراب من موضوع المرأة بالبحث في فكرنا المعاصر، خلال ما يزيد على قرن ونصف من الزمان، أي من منتصف القرن التاسع عشر إلى مطالع الألفية الثالثة ، وقد اتخذ الموضوع خلال المدى الزمني المذكور، خاصة في الثلث الأخير من القرن الماضي، أبعاداً لا حصر لها، حيث حصل تبنّيه من طرف المنتظم الدولي ومؤسساته، وأصبح يشكّل قضية رئيسية في جداول أعمال كثير من التنظيمات الاجتماعية المدنية، وهو ما مَنَحَهُ امتدادات وتجليات وسَّعت مجال حركته وطوّرت نتائجه، كما أكسبت الأدبيات المعبّرة عنه مرجعيات جديدة. وستتيح لنا منهجية العمل التي سنلتزم بها، رسم الخطوط العريضة لعيّنة من النصوص التي ندرجها في إطار تاريخ الأفكار الإصلاحية، ونقترب منها بهدف معاينة كيفيات معالجتها أسئلة المرأة وقضاياها، وذلك في أفق التفكير في النهضة العربية والتنمية العربية الشاملة .

سنعتمد في بحثنا المعالجة الاختزالية التي تستوعب المعطيات والنصوص والمواقف، في إطار من التحقيب والتمثيل الذي يعيد تركيب المتقارب والمتشابه والمتنافر والمتناقض، بما يمنحه الدلالة المستَوعِبَة لحركيته ونظامه، وصيرورة تشكّله، ويتيح لنا معاينة أنماط العلاقة التي قامت بينه وبين الشروط الفكرية والتاريخية العامة المؤطرة لمراميه الإصلاحية البعيدة والقريبة.

2 ـ وضّحنا آنفاً أن بحثنا سينصبّ على قضايا المرأة في الفكر العربي ، ونريد أن نشير هنا مرة أخرى إلى أن دلالة الفكر في العنوان تحيل بالذات إلى الأفق الإصلاحي النهضوي ، وتنفتح في الوقت نفسه على تجليات نظرية وتاريخية تختلف فيها درجات حضور المنزع الفكري بمعناه الذي يحيل إلى النظريات والتصورات، كما يحيل إلى ما يرادف الوعي العام، الذي يتداخل فيه النظري بالمؤسسي بالحدثي ، حيث نصبح أمام مركّب لا يحيل فقط إلى نظريات محددة ومتسقة، بل إنه يشير أيضاً إلى إرهاصات في النظر وتفاعلات في التاريخ والمجتمع تعبّر عن درجات تحول الفكر العربي في نظره إلى واقع المرأة العربية وقضاياها التحررية .

إن الفكر الاجتماعي الإصلاحي الذي انتظم في سياقه موضوع المرأة في فكر النهضة العربية لا علاقة له بالنظر الخالص، رغم تمظهره في خطابات تنحو أحياناً نحواً تنظيرياً. إنه يرادف الوعي المعبّر عن تحولات جارية بفعل عوامل تاريخية محددة. وهو رغم حركيته البطيئة يعكس مجمل التناقضات التي تعتمل في قلب المجتمعات العربية خلال المدى الزمني الذي ذكرناه.. إنه يقترب من دائرة الرؤى والمواقف العاكسة لجملة من القيم، أو المتطلعة إلى بناء قيم جديدة بديلة مما هو سائد . وبناء على ما سبق، فإن الفكر هنا لا يكافئ النظرية، رغم استيعاب تجلياته كثيراً من نتائج النظريات والمرجعيات والمفاهيم، التي تدرج عادة ضمن تاريخ الأفكار، وتاريخ الأفكار الاجتماعية بالذات.

إن موضوع سؤال المرأة في هذا الفصل يتميز بطابعه المتصل بسؤال النهضة كما تبلور في الأفكار الاجتماعية والسياسية الإصلاحية ، التي واكبت مشاريع النهضة والتحرير والتقدم في عالمنا المعاصر. ولهذا السبب سنكتشف في هذه المقاربة أن سؤال المرأة سيتخذ ملامح متعددة، وستتحكم في بنائه

اقتناعات فلسفية وسياسية عديدة، بحكم أنـه مجـال مـن مجـالات تمظهـر الصراع داخل فضاء المجتمعات العربية والإنسانية على وجه العموم.

وما يوضّح هذه المسألة هو أننا سنواجه في بحثنا نصوص النهضويين العرب، كـما سـنواجه المرجعيـات النظريـة التـي رَكَّبـت في إطارهـا مواقـف الحركـات والتنظيمات والمؤسسات التي تأسست في المجتمع العربي، بهدف العمل على تعزيز وتقوية مكانة المرأة في مجتمعنا وثقافتنا .

وإذا كان من المؤكد أن مواقف التنظيمات والحركات التي تناضل من أجـل حقوق النساء في مجتمعنا، تندرج ضمن إطـار الممارسـة الهادفـة إلى بلـورة بـرامج مطلبية خاصة بأوضاع النساء، كما نشأت وتطورت في التاريخ، فإن الطـابع العمـلي لهذه الحركات أضمر، ويضـمر، خيـارات نظريـة نتبـيّن ملامحهـا العامـة بصـورة أو بأخرى في البرامج والدفاتر المطلبية، وفي الشـعارات والاقتراحـات والإجـراءات التـي يسـطّرها الفـاعلون داخـل تنظـيماتهم ومنتـدياتهم، بهـدف بلـوغ مـا يرسـمون لمجتمعهم من طموحات وأهداف .

إننا نقرأ في التحول النوعي الذي طبع مسيرة تشكّل وعي التحرر والمسـاواة في المجتمع العربي، وقد انتقـل خـلال مراحـل تطـوّره مـن مسـتوى بنـاء المـدركات والتصورات، إلى مستوى بناء المؤسسات القادرة على الفعـل التـاريخي المسـاهم في صناعة قيم محددة، والعمل على ترسيخها بالوسائل القانونية المشروعة في واقعنا ، نقرأ في هذا المسار التاريخي الموضوعي ما يكشف اتساع أو تراجع مساحة الحرية في واقع مجتمعاتنا ، وهو مـا يمـنح مشروع المسـاواة بـين الجنسـين داخـل واقعنـا العربي، روافع جديدة تمـدّه بإمكانيـة بلـوغ عتبـة المسـاهمة في الحـد مـن دونيـة النساء وترقية مكانتهن الاجتماعية.

3 ـ قد لا نكون مجـازفين عنـدما نعلـن أن الأدبيـات المرتبطـة بقضـايا تحرر المرأة في فكرنا المعاصر، لم تكن في مستوى المنجزات الإصـلاحية الأخـرى المتصلة بإشكالات السياسة والثقافة والمجتمع. بل إننا نجـد لـذلك تفسـيراً في الطابع الخاص الذي تميزت به أسئلة المـرأة وقضـاياها في تاريخنـا ومجتمعنـا وموروثنا الرمزي ، بمختلف تجلياته اللاحمة والداعمة لواقع أوضاع النسـاء في عالمنا. فلم يكن من السهل داخل محيط تاريخي يتسم بمظاهر التأخر التاريخي

الشامل ، أن يتجه التفكير إلى بناء اجتهادات مناسبة لمشروع التحرر، الذي شكّل المنطلق الأساسي في مشروع النهوض العربي، في موضوع يصعب فصله عن تركيبته التاريخية والثقافية المعقدة.

إن الفقر النظري الذي يشكّل السمة الأبرز في نتاج قرن من الزمان في موضوع سؤال المرأة في الفكر العربي المعاصر (من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين) يعكس صعوبة الموضوع من جهة ، ويقدم لنا صورة واضحة عن الصلابة التي تتمتع بها الظواهر الإنسانية في التاريخ، من جهة أخرى . وهو قبل ذلك وبعده، يقدّ جانباً من الأدلة الكاشفة عن واقع حال النساء، والكاشفة في الآن نفسه عن دور التقليد والتقاليد في ترسيخ الصورة الدونية السائدة عن المرأة داخل مجتمعاتنا.

نحن نتحدث هنا عن الإنتاج النظري الذي يبحث في قضايا المرأة العربية بالذات، أما الأدبيات العربية الإصلاحية على وجه العموم، فقد كانت تتجه إلى استيعاب أسئلة التحرر النسائي ضمن تصوّرها العام لإشكالية النهضة العربية ، حيث تغيب الأسئلة الخاصة بموضوع المرأة أو تحضر في صورة أمثلة عارضة، وذلك في سياق التفكير في مشروع النهضة العربية داخل إنتاج مختلف التيارات الإصلاحية التي تبلورت في فكرنا المعاصر.

إن ندرة النصوص المترجمة لدرجات تطور الوعي العربي بقضايا المرأة، واكتفاء الكثير منها باستعادة سقف من المعطيات المفسِّرة لواقعها، يعبّر عن معطى موضوعي محدد، معطى يمنح النصوص المنجزة، رغم قلّتها، امتياز بناء التصورات الجزئية الملتقِطة لأسئلة قادمة ومعارِك مرتقبة ، أسئلة ستتخذ في الثلث الأخير من القرن العشرين طابعاً مؤسسياً يمنحها كفاءة اختراق التشريعات والقيم والتقاليد التي شكّلت القواعد الحافظة لدرجات التراتب الاجتماعي في مختلف المجتمعات العربية. ذلك أننا نفترض أن الفكر يعمل على تمثّل ما يجري في الواقع، كما يعمل على نقده أو تجاوزه بأساليبه الخاصة في الفهم، التي تخضع بدورها لإكراهات وضغوطِ الواقع، بحكم الجدلية العميقة التي تربط متغيرات الواقع بعالم الأفكار وبرامج الإصلاح في التاريخ ، حيث لا يشكّل فكرنا العربي في هذا الباب حالة منفردة.

ونستطيع القول هنا إن موضوع المرأة بالذات، سواء في الفكر العربي أو في الفكر الإنساني على وجه العموم، يوضّح بصورة جلية قدرة الأفكار على

بناء الجدران السميكة التي يصعب زحزحتها، بحكم المصالح التاريخية المتناقضة التي يطرحها موضوع مشاركة النساء في الحياة العامة . فقد تحوّل تقسيم العمل الاجتماعي الذي تمّ تركيبه في التاريخ، والذي راكم سجلاً كبيراً من القيم اللاحمة لما أصبح أمراً واقعاً ونظاماً طبيعياً، تحوّل التقسيم المذكور إلى نظام غير قابل للتغيير. لقد أصبح بنية طبيعية راسخة ، كما تحول بلغة التقليد إلى فطرة غير قابلة للتغير. وكل محاولة لاختراقه سواء تبلورت في صورة تطلعات أو برامج في العمل، تصبح مُعادلةً للفوضى المخترِقَة للنواميس الأزلية، وذلك رغم أن أي تشخيص موضوعي للتاريخ يتيح لنا إمكانية بناء العناصر التي ساهمت وبصورة تاريخية متدرجة، في ترتيب وتركيب الأوضاع القائمة في مجتمعنا، في موضوع سُلَّم المراتبِ القائمة بين الجنسين .

ونستطيع القول في هذا السياق، إن الصورة النمطية السائدة اليوم في عالمنا عن المرأة تُعدّ محصلةً موضوعية لتاريخ من التدبير الاجتماعي والسياسي والثقافي المعبّر عن أشكال من الصراع الاجتماعي، وأنماطٍ من كيفياتِ تدبيره داخل المجتمع . وإن أي تعديل مفترض في هذه النمطية القائمة، يقتضي إعادة النظر في القواعد والأسس والمعطيات المتنوعة التي سمحت بتركيبها وحصولها بالصورة التي اتخذت، وهو الأمر الذي يترتب عليه الإخلال بمكاسب حاصلة، مكاسب ليس من مصلحة المستفيدين منها، أن يتخلوا عنها، إلا عندما تختلّ معادلةُ موازينِ القوى داخل المجتمع، وهذه المسألة تستدعي كثيراً من العمل المتواصل من أجل الاقتراب منها، ومن الآفاق التي يمكن أن تفتحها في المجتمع وفي التاريخ.

أولاً: التحقيب، من إدراك الفارق إلى المأسسة ومفارقاتها

لا يمكن مقاربة نمط حضور قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر من دون عملية تحقيب تساعد على رصد ملامح هنا الحضور وضبط مساراته وعوائقه. لهذا السبب سنلجأ إلى تركيب تحقيب إجرائي يمكّننا من معاينة أنماط الحضور، وطريقة بناء المرجعيات الفلسفية والاجتماعية التي منحته المواصفات والخصائص التي يتمتع بها.

نستعين في بناء تحقيب نظري تاريخي لقضايا المرأة في الفكر العربي بنمذجة نظرية ، نفترض أنها ستمكّننا من بناء ما نتصور أنه أبرز اللحظات في تطور أسئلة المرأة في فكرنا المعاصر .

نقترب، إذن، من المدى الزمني الطويل في بحثنا، من خلال تحقيب إجرائي ثلاثي يتيح لنا الإمساك بروح التجليات النصية، ونظامها في التعقل والنظر في قضايا المرأة في فكرنا، ويمكّننا من معاينة نوعية المفارقات الجديدة الناشئة في قلب لحظات التحقيب أو بمحاذاتها . أما عناوين التحقيب الكبرى المقترحة في هذا الفصل، فإنها ترد متتابعة كما يلي: لحظة إدراك الفارق ، ثم لحظة وعي التحول ، وأخيراً لحظة وعي أهمية المأسسة .

عندما نتحدث عن التحقيب في الصيغة الثلاثية التي نركبها في هذا الفصل، فإننا نتجنب الأحاديث السائدة التي تستعمل منطق السبق والريادة ، ونستحضر بدلاً من ذلك، الملامح النظرية العامة، التي تجعل النص الواحد أو مجموعة من النصوص داخل الحقبة الواحدة، نصاً متعدداً في مختلف النصوص التي تُماثِله، ونصاً متعدداً أيضاً في تجلياته الصانعة للنمطية المتصلة بحقبةٍ كاملة . كما إن نمط التحقيب الذي رتبناه يسمح لنا بالجمع بين المتناقضات، وذلك لأننا لا نؤمن بالتاريخ الخطي، ونعتقد أن تاريخ الأفكار يختلف في كثير من أوجهه عن تاريخ الوقائع والأحداث.

ولعل الفصل، بلغة التحقيب المذكور، يتيح لنا إمكانية النظر في الأسئلة والإشكالات التي تقع كما قلنا بمحاذاة الحقب أو على هامشها، حيث تتاح لنا فرصة معاينة ما ينشأ في قلب التحقيب، وما ينشأ بجواره ويلتقي أو لا يلتقي به وبنتائجه. إن مرونة التحقيب تمكّننا من الإمساك بموضوعنا من زوايا مختلفة ومتنوعة .

نقف في اللحظة الأولى، لحظة إدراك الفارق ، على النصوص التي عكست في فكرنا المعاصر، كيفية تمثّل النخب للفوارق القائمة بين أحوال المرأة في عالمنا وأحوالها في العالم المتقدم . ونعمل على تشخيص علامات الفوارق في علاقتها بمشروع الإصلاح النهضوي، وهو المشروع المؤطِّر لقضايا النساء في فكر النهضة العربية. ونقف في اللحظة الثانية على ما أطلقنا عليه تسمية وعي التغيير ولزومه ، كما تبلور ذلك في كتابات المصلحين، الذين سعوا إلى الدفاع عن ضرورة تغيير أوضاع المرأة العربية. ونقرأ بواسطة عنوان اللحظة الثالثة التي لا نزال نعيش في أطوارها، أوضاع المأسسة ، التي منحت موضوع المرأة صور التغيير الحاصلة فيها، بفعل الهزات العنيفة التي لحقت مجتمعنا في العقود الأخيرة من القرن الماضي، وبحكم التحولات الكبرى

التي عرفها مجال البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبحكم نتائج ثورة التواصل والمعلوميات في عالم لم تعد الحدود واضحة بين مختلف جهاته وأطرافه.

لقد دفَعَنا المدى الزمني الطويل، وارتباط الموضوع الذي نفكر فيه بقضايا النهضة العربية، كما تبلورت في فكرنا الإصلاحي، طيلة ما يزيد على قرن ونصف من الزمان إلى اللجوء إلى التحقيب الذي سطرناه، لعلنا نتمكن بواسطته من لَمْلَمَة وتنظيم المعطيين النصي والوقائعي الواردين بصيغ محددة في عقود القرن العشرين ، وهي العقود التي عكست الملامح الكبرى لإرهاصات التحول في أوضاع النساء داخل مجتمعاتنا.

لا يعني هذا أن النمذجة التي سنرسمها نهائية، قدر ما يعني أنها ستمكّننا، في هذا العمل بالذات، من النظر إلى موضوعنا انطلاقاً من مجموعة من المعايير المحددة. ذلك أننا نقرأ الوضع النسائي في فكرنا باعتباره حلقةً مركزيةً في محيطنا الاجتماعي المؤطَّر بسؤال النهضة . وسنكتشف، ونحن نبني العناصر النظرية المؤسسة لنمذجة تحقيبنا الثلاثي، أن عناوين هذه النمذجة تتسم كما قلنا آنفاً بكثير من المرونة، كما تتسم بكثير من مظاهر التكامل والتقاطع . بل إننا سنرى أن بعض الحقب يتجاوز بعضها البعض، بفعل المحمول النظري التاريخي الصانع لمكاسب ونتائج دالة على مفعول صيرورة التغير، ومفعول التراكم المولِّد لمعطيات كاشفةٍ عن درجاتٍ من التطور في الوعي وفي نظام العمل، وبعضها الآخر يعود بنا إلى أزمنةٍ قديمة، حيث يتم استحضار معطيات سلوكيةٍ وتصوراتٍ لا علاقة بينها وبين مقتضياتِ الانتماء إلى عصرنا.

ولن نكتفي بتركيب مادة التحقيب وبناء موضوعاته ومرجعياته، بل إننا سنفكر في المعطيات التي تتجاوز ما رسمنا من عناصر في ضوء التحقيب الثلاثي الناظم لمسار بحثنا، وذلك بوضع اليد على ما نعتبره مفارقاتٍ راهنة في أسئلة موضوعنا، وهو ما يتيح لنا اختراق سقف تحقيبنا، للتمكن من الإمساك بالقضايا التي تتعداه، أو تنشأ في قلبه وبمحاذاته، وهو الأمر الذي يؤشر في بحثنا على ممكنات أخرى في المقاربة ومواصلةِ البحث، مؤشراتٍ تنفتحُ على فضاءاتٍ وأسئلة تحتاج بدورها إلى معالجاتٍ أخرى..

1 ـ لحظة إدراك الفارق، في أهمية التربية والتعليم

نقصد بإدراك الفارق اللحظة التي شخّص فيها الفكر العربي بدايات التحول الصانعة للملامح الكبرى لما يُعرَف بعصر النهضة العربية ، حيث أدركت النخب السياسية والنخب المركِّبة لبرامج في الإصلاح الفكري والاجتماعي أن المجتمعات الأوروبية تتميز بسمات محددة صانعة لقوتها وتقدُّمها، وأن كل تفكير في تجاوز أوضاع التأخر الحاصلة في المجتمعات العربية، يقتضي الاستعانة بالأسس والمقدمات التي صنعت، وما فتئت، تصنع مظاهر النهضة والقوة في أوروبا وفي العالم .

وتقدّم نصوص كل من الطهطاوي (1801 ـ 1873) وخير الدين التونسي (1822 ـ 1889)، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، جملة من المعطيات الكاشفة عن ملامح هذا الوعي الجديد، الذي عبّرت عنه كتابات هذين المصلحين، في زمن لم يعد ممكناً فيه أن نظل سجناء ذواتنا المتصلة بتجربة تاريخية ومرجعيات فكرية محددة، خاصة ونحن نواجه مجموعة من التحوّلات الجارفة والمكتسحة للجغرافيات والمجتمعات التي لم ينجح ساكنوها في تكسير القيود التي تكبّل أذهان الأفراد داخلها .

نقف في أعمال الطهطاوي على مشروع في التمدن يقرأ أحوال التردي الحاصلة في التاريخ الذاتي بمعايير التقدم الصانع لمختلف أمجاد النهوض الأوروبي . ونقف من خلالها وبواسطتها على كيفية من كيفيات وعي وتمثّل الشيخ رفاعة لمشروع محمد علي الإصلاحي الهادف إلى بناء الدولة الوطنية في مصر، باعتبارها الوسيلة المناسبة لتخطّي مختلف مظاهر التأخر، التي تشكل السمة الأبرز في زمنه سواء في مصر أو في أغلب المجتمعات العربية.

تتضح ملامح إدراكه، بل وعيه، الفارق أو الفوارق بيننا وبين أوروبا المتقدمة في كتاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز (1830)، كما تتضخ في مؤلفه مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (1870)، حيث يبحث الطهطاوي لأول مرة في الفكر السياسي العربي بلغة العمل والإنتاج والمنافع العمومية ، مستلهماً مرجعية فكرية جديدة في النظر السياسي. نقصد بذلك المرجعية الليبرالية كما تبلورت في نصوص الفلسفة السياسية المركِّبة لأصول المعتقد السياسي الليبرالي، ابتداء من القرن السابع عشر وإلى حدود

بدايات القرن التاسع عشر، وهي النصوص التي تعرَّف على جوانب منها في رحلته إلى فرنسا، ضمن أول بعثة أرسلها محمد علي، وهو ينفّذ برنامجه في الإصلاح، القاضي بضرورة الانفتاح على مكاسب الحضارة المعاصرة والتعلم منها .

أما كتاب المرشد الأمين في تربية البنات والبنين (1872)، فإنه سيتجه مباشرة إلى ترجمة الوعي الجديد في موضوع المرأة بالذات، حيث سيباشر الطهطاوي عملية التفكير في واقع المرأة المصرية والعربية بعيون استوعبت وهي تستخرج الإبريز من باريز، أنه لا مانع يمنعنا من الاستعانة بتجارب الآخرين من أجل بلوغ عتبة التمدن .

شكّل الإنتاج الفكري للطهطاوي، في مختلف تجلياته، وجهاً من أوجه التعبير عن المشروع السياسي لدولة محمد علي، ولهذا عمل على ترجمة مدوّنات عديدة من القانون الوضعي، كما عمل على إعداد مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ليشكّل الكتاب المدرسي المقرر في عموم المدارس المصرية، بهدف التخلص من نمطية التعليم التقليدي ونصوصه التكرارية . وقد جمع وألّف في هذا المؤلَّف موضوعات ومحاور وقضايا غير معهودة في المصنّفات التي كانت متداولة في الأزهر، وفي بعض معاهد التعليم الديني العتيقة في كثير من معاهد التعليم الديني التقليدي المنتشرة في الحواضر العربية. وفي كثير من نصوص الكتاب المذكور، نلاحظ حرص الطهطاوي على إبراز النموذج الحضاري الأوروبي باعتباره الأفق المحرك والمحفّز لعملية التفكير في سبل ووسائل النهضة العربية ، وذلك من دون إغفال مبدأ المواءمة المطلوبة ، وهو الأمر الذي يعني عدم إغفال مقومات الذات التي تعتبر هدف كل نهضة ممكنة، وينكشف هذا الأمر في عيّنة المأثور المستوعَبة في مختارات الكتاب.

لم يكن الطهطاوي متغرّباً في كل ما أنتج، بل كان مدركاً أن زمن التغيير قادم، وأنه لا رادَّ يمكن أن يعترض طريقه ووجهته . وفي هذا الإطار ينبغي إعداد العدة الفكرية المناسبة لمتطلبات التغيير. وقد تصوّر أن أول خطوة ينبغي اعتمادها في هذا الباب، تتمثل في ترجمة وعي الفارق إلى توجه إصلاحي لا يرى أي حرج في الاستعانة، كما قلنا، بالأوجه الصانعة للقوة في تجارب الآخرين. ولهذا السبب حرص على مجادلة أصحاب الآراء المحافظة، محاولاً

إثبات أن مكاسب الأوروبيين في مجالات المعرفة والتقدم وفي ظواهر المجتمع والسياسة، يمكن أن تشكّل سنداً داعماً لمشاريعنا في الإصلاح، محاولاً ترسيخ آلية الانفتاح الإيجابي على قيم جديدة وتاريخ جديد، ومركِّباً في الآن نفسه جملة من التصورات في موضوع التربية والتعليم بهدف النهوض بواقع المرأة العربية .

واجه الطهطاوي في مجمل مواقفه من المرأة سواء في المرشد الأمين .. أو في تخليص الإبريز الأحكام المسبقة السائدة عنها، واتسمت كتابته بطابعها السجالي. ولأنه يدافع في مشروعه النهضوي عن الإصلاح وعن التمدن ، ضد كل الذين يرفضون التغيير، فإنه قد لجأ في موضوع المرأة إلى حصر مجموع التصورات المانعة لحصول التغيير في أحوالها، من قبيل رفض تعليم النساء القراءة والكتابة، والتصورات التي تلصق بالنساء مواصفات المكر والدهاء ونقص العقل، حيث لا تتجاوز وظيفة المرأة في نظر من يؤمن بما سبق، حسب عبارة الطهطاوي، «وظيفة الوعاء الذي يصون النسل».

وقد حاول الطهطاوي انطلاقاً من وعيه بمزايا التغير الاجتماعي، الذي عاين ملامحه البارزة في فرنسا أثناء إقامته فيها، أن يبني تصوراً يعبّر عن موقف جديد في الثقافة العربية، موقف سياسي في العمق رغم تمظهره في قالب اجتماعي، ذلك أن الطهطاوي أعدّ المرشد الأمين في تربية البنات والبنين بأمر سياسي، بهدف تعليم البنات والبنين قيم التحول المجتمعية الهادفة إلى تخطي التقاليد السائدة في المجتمع . كما هو واضح في تمهيد الكتاب، حيث يقول الطهطاوي: «فقد ساوى الخديوي إسماعيل في اكتساب المعارف بين البنين والبنات، ولم يجعل العلم كالإرث للذكر فيه مثل حظ الأنثيين، فبهذا سوق المعارف المشتركة قد قامت.. وخصّهن بمدارس كالصبيان (...) فبهذه الوسائل النفيسة صدر لي الأمر الشفاهي من ديوان المدارس بعمل كتاب في آداب التربية يصلح لتعليم البنين والبنات على السوية».

يلحّ الطهطاوي في لحظات مواجهته للخطاب التقليدي السائد في موضوع تعليم المرأة على أهمية العلم في الحياة، إن امتلاك النساء لِمَلَكة القراءة والكتابة يؤهلهن لتحصيل الأخلاق المرتبطة بالمعرفة، والمطلوبة في مجال التربية وإعداد الناشئة، بل إن إدراكه أهمية تعليم البنات جعله ينظر إلى الرافضين له باعتبارهم من حماة تقاليد الجاهلية . وقد عمل بالحجج التاريخية

على نقد تصوراتهم، كاشفاً أهمية التعليم في إضفاء مزايا الجمال المعنوية التي تمنح المرأة ذكاء يرفع من مكانتها داخل المجتمع .

لا يكتفي الطهطاوي بتعداد مزايا التعليم في حياة المرأة، بل إنه يذهب أبعد من ذلك بروح تفتح أفق تطور واقع المرأة العربية على متغيرات غير مألوفة في النظام الاجتماعي والثقافي السائد في زمنه، زمن ما قبل انفتاح التاريخ العربي الحديث على أفق النهضة العربية.

يربط الطهطاوي التربية الجديدة في مدارس البنات المنشأة، والتي تقضي بتعليمهن المعارف والآداب التي تفتح أذهانهن على مجالات المعرفة وآفاقها، يربط هذا الأمر بموضوع العمل، ذلك أن التعليم في تصوره يتيح «للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجل (...) فالعمل يصون المرأة عمّا لا يليق.. وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مَذمّة عظيمة في حق النساء..» (ص 210 من: المرشد الأمين في تربية البنات والبنين).

لكن الطهطاوي لا يكتفي بالنظر إلى متغير التعليم في علاقته بالعمل، بل إنه يفتحه أيضاً على فضاء الزوجية ، حيث سيساهم تعلّم المرأة في بناء مؤسسة الأسرة على أسس مختلفة عن الأسس التي يقوم عليها في حال عدم تعلّمها، وفي هذه النقطة بالذات نجد أنفسنا أمام تصورات جديدة عن مؤسسة الزواج. فقد أصبح التعليم معياراً من معايير التوافق الأسري، إضافة إلى نتائجه المُقلِّصة لدونية المرأة، سواء في النظر إلى ذاتها، أو في نظر الرجل إليها، حيث يتيح التعليم إمكانية الحوار المستند إلى قيم المعرفة .

تحضر في نصوص الطهطاوي المتعلقة بتعليم البنات أسئلة الاختلاط والحجاب ، بحكم أنها من القضايا المعبّرة عن جوانب من ملامح المجتمع العربي. وإذا كان الطهطاوي قد لجأ وهو يدافع عن تعليم وعمل المرأة إلى التاريخ وإلى بعض مقتضيات الشرع الإسلامي، محاولاً في سياق ذلك، المواءمة بين التاريخ الذاتي المتمثّل في ثقل الموروث، ومكاسب الأزمنة المعاصرة في المعرفة والحياة ، وهي مكاسب لا غنى عنها في مشروع الإصلاح والنهوض. وإذا كان قد لجأ إلى هذه الآلية في لحظة بنائه المعطيات الداعمة لخياراته الإصلاحية، فقد عمل في الوقت نفسه، وبالطريقة نفسها، على

تأسيس ما يسمح بالاختلاط الذي لا يخلّ بقيم الحياء. مع حرصه الشديد على رفض كل ما ساهم ويساهم في حَجْبِ النساء عن الواقع، بحكم أن العمل يتطلب خروج المرأة من البيت، والأمر في نظره مشروط بالثقة المؤسَّسة على مبادئ التربية الجيدة، القادرة على إعداد البنات بالصورة التي تؤهلهن لتمثّل قيم العصر الجديد..

نكتشف في باب إصلاح أوضاع المرأة العربية أننا أمام سؤال الإصلاح الاجتماعي، وهذا السؤال لا ينفصل في المشروع الإصلاحي للطهطاوي عن مشروعه في التمدن، الرامي، كما قلنا ونؤكد، إلى تجاوز واقع التأخر التاريخي العربي. وإذا كان برنامجه في الإصلاح السياسي ينفتح على مرجعية جديدة وواقع سياسي لا يفتأ في طور التشكّل، ليتجه إلى بناء ما يسمح بتجاوز قيود عصورنا الوسطى في العمل السياسي، نظراً وممارسة، فإن نظره إلى قضايا المرأة لم ينفصل عن روح منزعه الإصلاحي العام .

إن مرتكزات كتاب المرشد الأمين .. المبوَّب والمركَّب بهدف المساهمة في تهيئة العدة التربوية المناسبة لتربية التغيير ، تفتح سؤال واقع المرأة العربية على لغة جديدة، ومنطق في الدفاع والإقناع المسنودين بإرادة في الإصلاح السياسي والاجتماعي، أمامهما من الكوابح والعوائق ما يستدعي بذل جهود عظيمة، للمساهمة في إسناد الحركية التاريخية الناشئة، بفعل مقتضيات الأزمنة الحديثة، ومقتضيات إدراك الفارق بيننا وبين العالم الأوروبي، الذي كان يتهيأ في زمن الطهطاوي لفرض سيطرته وقيمه على العالم.

لا تتجاوز نصوص الطهطاوي في هذا الموضوع مجموعة من الإشارات العامة، التي تفتح السؤال على جملة من المعطيات بلغة تعي حدودها، وحدود الشرط التاريخي والسياسي الذي تتبلور في إطاره. لهذا السبب تشكّل نصوص أغلب المصلحين الرواد في القرن التاسع عشر العلامات الكبرى الأولى في سجل بناء مرجعية جديدة في موضوع مقاربة أحوال المرأة وأحوالنا الاجتماعية بصورة عامة . ولعل قيمة هذه التصورات، التي قدّمنا عيّنة منها ونحن نقف على آثار الطهطاوي، تتمثل في نوعية البرنامج الذي رسمته، والدعوة التي أعلنتها. يتعلق الأمر باستحضار متغير التربية والتعليم، للتمكّن من الاقتراب من عالم المعرفة، حيث يشكّل الرأسمال المعرفي وفوائض قيمته المتمثّلة في

ارتفاع منتوج الإدراك والتعقل والذكاء، خطوة أساسية في مجال مقاومة النظرة الدونية، والمراتب الاجتماعية الدنيا التي تترتب عليها داخل المجتمع .

أما النقاشات الأخرى التي اقتضاها مقام الدفاع عن التعلّم بحكم صلتها بالموضوع، من قبيل موضوعات الاختلاط والحجاب والعمل ، فقد كشفت حدود المسافة القائمة في خطاب مصلحي النهضة وبيّنت الأفق الذي يتجه متغيّر إعادة بناء التربية بالتعليم نحوه . وواقع حجب النساء وعزلهن عن المجتمع، لحصر مهامهن في العمل المنزلي المشدود إلى كثير من القيم المرتبة للأدوار والمراتب داخل المجتمع، بمنطق في المفاضلة والتمايز، لم يعد مقبولاً ولا معقولاً في سياق التحوّلات التي بدأ يعرفها المجتمع العربي.

لا نمنح الطهطاوي، ونحن ندرجه كمثال مركزي في لحظة إدراك الفارق ، امتيازاً معيّناً، فنحن نتصور أن إسهامه النظري يعبّر عن جوانب معينة من روح الزمن الذي ينتمي إليه، ويتيح لنا معاينة تمظهرات هذه الروح في نصوص بعينها. لكن باقي المصلحين من معاصريه ومجايليه يلتقون معه في أغلب مفاصل تصوّره لأهمية متغير التعليم في تعديل وتغيير النظرة النمطية الشائعة عن المرأة في المجتمع العربي . بل إن عنايته بمتغير التربية والتعليم ستظل عنواناً مناسباً لموضوع إصلاح أوضاع النساء في الوطن العربي إلى حدود يومنا هذا ، حيث لا تزال معدلات الأمية في وسط النساء في مجتمعنا أعلى من معدلاتها وسط الرجال..

ويمكن أن نؤكد في هذا السياق، أن إشارات خير الدين التونسي في مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (1867)، المتعلقة بأهمية التربية والتعليم في المجتمع ودورهما في التغير الذي حصل في أوروبا، وكذا مواقف أحمد فارس الشدياق وآراءه الاجتماعية، تلتقي مع كثير من التوجهات النظرية الإصلاحية الحاضرة في الآداب التي ميّزت نصوص الطهطاوي، وهي تدافع عن الإصلاح والتمدن. صحيح أنه يمكننا أن نجد في مؤلف الساق على الساق .. جملة من الآراء ذات الطبيعة السيكولوجية الجريئة، إلا أن سقف النظر في الموضوع، كما تبلور في المقالات التي نشرها الشدياق في جريدة الجوائب (1871)، لا يتجاوز ممكنات التاريخ والمجتمع الذي أَنتج نصوصه في إطارها، حيث تُبرِز بعض صور التفاوت بين نصوصه ونصوص المصلحين

الآخرين من مجايليه ما يدعم في نظرنا التكامل في الرؤية أكثر مما يعزز التباعد والاختلاف . فقد رأى الشدياق أنه لا نهضة للشرق إلا بنهضة المرأة، ولا نهضة للمرأة إلا بالتعليم، الذي يرتفع بحصوله شأن المرأة في النظر إلى ذاتها أولاً، وتتغير أيضاً نتيجة ذلك نظرة المجتمع إليها . أما في موضوع العمل فقد دعا، مثله في ذلك مثل كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي ، إلى لزوم التعلم من مكاسب وخبرات التجربة التاريخية الحاصلة في المجتمع الأوروبي.

2 ـ لحظة وعي التحول والتغير

استحضرنا في اللحظة الأولى من تحقيبنا معطيات نصّية محددة على سبيل التمثيل، عسانا نتمكن من بناء إشكالات الوضع النسائي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وتوقفنا أمام مجمل ما أنتج من معطيات نصّية، بهدف تركيب كيفية نظرها إلى مشروع تحرير أوضاع المرأة العربية من أَسرِ العادات وقيود التقاليد، التي تتحول مع الزمن إلى عناصر كابحة لعمليات التغير الاجتماعي.

وقد منحنا نصوص الطهطاوي امتياز وعي الفارق ، حيث أدرك الشيخ مطلب التغير المعتمد على معاينة أحوال الذات في مرآة أحوال الآخرين ، الذين زارهم في ديارهم في رحلته الشهيرة إلى باريس. ولم نكتف بهذا، بل إننا أشرنا إلى أهمية استحضاره وعنايته بمتغيرَي التربية والتعليم باعتبارهما العامل المساعد في موضوع النهوض بأحوال المرأة العربية. وقد حرص الشيخ وهو يفكر في المتغيرين المذكورين على الاستعانة بالأصول التي تشكّل عنوان الاستمرارية التاريخية، القادرة على منح الذات إمكانية تدارك تأخرها وبلوغ مرمى النهضة الذي تتطلع إليه.

ومن المؤكد أن المحمولات النظرية والتاريخية لهذه اللحظة قد ساهمت في تركيب لبنة أولى من لبنات مشروعٍ متواصلٍ في الإصلاح التاريخي الشامل، في المجتمعات العربية. وهو ما يعني أن معطيات كل لحظة في تحقيبنا لا يمكن ربطها بزمن مغلق ومحدد، رغم أهمية هذه العملية في التنظيم المنهجي الواضح. إن موانع عديدة تجعلنا نتجنب الإغلاق الزمني، لأننا، كما قلنا ونؤكد، لا نقبل مبدأ التاريخ الخطي الصاعد، في مجال النظر

إلى قضـايا المجتمـع والإنسـان والتـاريخ، ولأن شـواهد التـاريخ العينيـة تكشـف الاختراقات والتراجعات والممانعـات، كـما تكشـف كثـيراً مـن صـور التفـاوت التـي تحصل بين التصورات والوقائع في التاريخ.

تنتقل في اللحظة الثانية لحظـة وعـي التحـول والتغـير إلى تقـديم كيفيـات تطور الفكر العربي في معالجة قضايا المرأة في مطالع القرن العشرين، حيـث تبلـور خطاب مباشر في موضوع المرأة وإشكالات تحريرها . وقد غطّى هـذا الخطـاب مـا يقارب ثلاثة أرباع القرن محاولاً الإمساك بقضايا المرأة العربية، ومستهدفاً بلوغ مـا يمكِّن من تحقيق التحرر والمساواة داخل المجتمع .

تستوعب نصوص أغلب المساهمين في إنشاء نصوص هـذه الحقبـة محتـوى مُدْرَكات الفارقِ التي تبلورت في أعـمال الطهطـاوي، وتـدعو إلى المماثلـة مـن دون حرَج. لم يتردد قاسم أمين (1863 ـ 1908)، كـما لم يـتردد الطـاهر الحـداد (1899 ـ 1935)، في الدفاع عن مبدأ الاستفادة من تجارب التاريخ والمجتمع الأوروبي في هذا الباب، مع نكران وجود أي تنافٍ بين مبادئ الشريعة وقيم الحياة الجديدة الناشئة في المجتمعات المعاصرة، وذلـك رغـم الطـابع المحـافظ لـبعض التـأويلات الرافضـة لمكاسب ومنجزات هذه المجتمعـات. وقبـل الطـاهر الحـداد، نعـثر عـلى أول نـص نسائي يواجه إرث الفقه الإسلامي في نظره إلى المرأة مواجهـة تـدعو إلى رفـض كثـير من الأحكام والمواقف، انطلاقاً من قـراءةٍ مختلفـة لمرجعيـات النظـر الفقهـي كـما تبلور في مدارس الفقه التقليدية ؛ يتعلق الأمر بمؤلَّف نظـيرة زيـن الـدين (1908 ـ 1976) وعنوانه السفور والحجاب (1928)، الذي كُتِب بروح سجالية عالية، مقـدماً أول مناظرة نقدية لتراث الفقه الداعم لدونية النساء في تاريخنا وحاضرنا .

وكما قمنا في اللحظـة الأولى بإعـادة بنـاءِ بعـض آثـار رواد الإصـلاح في فكـر القرن التاسع عشر، سنتجه في موضوع وعي التغيير إلى تقديم بعض النصوص التي نعتبر أن قدرتها على التمثيل تسعفنا في إدراكٍ جيـد لمسـتوى التطـور الـذي عرفـه الفكر العربي، وهو يركِّب تصوراته ومواقفه من قضايا المرأة في مجتمعنا المعاصر.

تقدم نصوص قاسم أمين (1865 ـ 1908) في هـذه اللحظـة العنـاصر الأساسـية في بـاب رصـد عنـاصر التحـوّل في إدراك النخـب العربيـة طبيعـة الوضع النسائي في المجتمع العربي، ونوعية الأسئلة الاجتماعية المواكبـة لمختلـف

مظاهر التغير التي حصلت بدرجات متفاوتة في مختلف البلدان العربية ، وذلك رغم مظاهر الهيمنة الاستعمارية، التي كانت تشكّل السمة الأبرز في واقع حال أغلب هذه المجتمعات.

تمتلك نصوص قاسم أمين أهمية خاصة بحكم الحماسة التي تمتعت بها في أذهان أساتذته ومجايليه من رواد النهضة والإصلاح، خلال الربع الأول من القرن العشرين، داخل مصر وفي مختلف البلدان العربية، حيث كانت أصداء نصوصه، وأصداء المعارك التي فتحتها قد غطت الآفاق، وقد حاورتها، بالقبول والرفض والإضافة، النخب المتعلمة في كثير من البلدان العربية.

تمتعت نصوص قاسم أمين بتزكية من الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905)، كما تمتعت بتزكية ثانية من معلم الأجيال لطفي السيد (1882 ـ 1963). وتعززت بالاختيارات السياسية والفكرية لكل من فرح أنطون (1847 ـ 1922) وسلامة موسى (1887 ـ 1958). ومارست تأثيراً قوياً في نصوص الجيل الثاني من رواد الإصلاح، الذين تابعوا مشروع قاسم أمين في النظر إلى إشكالات المجتمع العربي في مختلف أبعادها.

وقد وجد مشروعه في تحرير المرأة (1899)، كما قلنا، أصداءه المتناقضة في فضاءات المجتمع العربي مغرباً ومشرقاً.. وهو الأمر الذي منح نصوصه صفة النصوص المدافعة بوضوح وجرأة عن مشروع في النظر الاجتماعي المتحرر، مشروعٍ غذّته إشكالات ومرجعيات وأحداث تاريخية، وهو ما منحه أبعاداً تجاوزت النصوص لتملأ الحركية العامة للمجتمع بدعوات النهوض الرامية إلى تحرير المرأة العربية .

نحن لا نشير هنا فقط إلى النصوص التي دافعت عن مشروع قاسم أمين، بل نشير أيضاً إلى النصوص التي انتقدته ورفضت مشروعه. ففي هذه الجدلية المركبة نعثر على عناصر قوةِ وجرأةِ ما أنتجه قاسم أمين من أفكار، في موضوع إصلاح أوضاع المرأة العربية.

يشخّص الأثر النصي لقاسم أمين أحوال المرأة المصرية والعربية بحكم صلات الوصل والترابط القائمة في فضاءات المجتمع العربي، رغم شساعة المجال الجغرافي، وذلك بحكم القيم الجماعية الرابطة، والبنيات التاريخية المؤسِّسة للمشترك بين البنيات والقيم، ومختلف الوسائط التي تعبر عنها.

وتشكل مسألة إبراز مظاهر دونية المرأة في قلب ما سبق البؤرة الناظمة لعملية في التشخيص العياني المباشر، حيث نقف في نصوصه على محاولات في تشخيص علامات دونية النساء.

يوجز قاسم أمين مظاهر الدونية في جملة من المعطيات أبرزها: عدم الخروج من البيت، عدم السماح لها بالعمل، الانفصال في الأكل، المراقبة، الطلاق، أنها ليست محلاً للثقة، لا تحتلّ موقع قدم في مجال المنافع العمومية ومؤسسات الشأن العام، ليس لها مقام في الاعتقاد الديني، اعتبارها لا تتمتع بالذوق، أو بالفضيلة الوطنية..

يحضر التشخيص المذكور في نصوصه بطريقة نقدية وبمنحى إصلاحي دعوي . وسرد الأوضاع يوصف ببلاغة توحي بكثير من سلبيات ما يرسِّخ دونية المرأة. وما هو أهم من كل ما سبق، هو الجدلية التي يُنظَر من خلالها إلى دور المظاهر المذكورة في إعادة ترسيخ الدونية، بهدف البحث في سُبل نفيها وتجاوزها .

ولمواجهة أحوال المرأة العربية يعرض قاسم أمين برنامجه في الإصلاح ، فيكتب تحرير المرأة (1899) و المرأة الجديدة (1900)، مستنداً إلى مرجعيات تتداخل فيها الروح الإصلاحية الجديدة في فكر النهضة العربية، مع مرجعيات الفكر الاجتماعي الجديد في أوروبا، وبعض مقدمات الفلسفة الوضعية ، حيث نكتشف أن الخلفية النظرية الناظمة لمشروعه تتأسس اعتماداً على المرجعيات والمبادئ الفكرية التي واكب ظهورها ميلاد المجتمع الصناعي، وما نتج منه من تحولات في الهيئة الاجتماعية وفي النظرة العامة إلى المجتمع والتاريخ.

تميزت نصوص قاسم أمين بوضوحها ومنهجيتها الجديدة في مقاربة قضايا المجتمع العربي، وهذه السمات لم تميّز نصوصه وحدها، بل كانت عنواناً للغة إصلاحية جديدة ناشئة في الفكر العربي المعاصر .. نتبيّن ملامح هذه اللغة في نصوص فرح أنطون المنشورة في مجلة الجامعة ، كما نتبيّنها في نصوص لطفي السيد في الجريدة ، ونصوص الرواد الذين ملأوا فضاء الفكر العربي طيلة العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين. ونقصد بذلك فرح أنطون (1874 ـ 1922) وطه حسين (1889 ـ 1972) وسلامة موسى (1887 ـ 1958) وغيرهم.. حيث سيبني هذا الجيل مشاريع في الإصلاح تهدف إلى تجاوز تركة التأخر التاريخي العربي، المقيِّدة للإبداع والمعطِّلة لأسباب النهضة والتقدم .

يبحث قاسم أمين في قضايا المرأة العربية اعتماداً على جملة من المقدمات العاكسة لتصوره للمجتمع وللتاريخ، منطلقاً من مقدمة كبرى ترى أن مسائل المجتمع في مختلف الصور التي تتخذها، تخضع لقوانين محددة يمكن حصرها وتعيينها . وفي هذا السياق اعتبر أن حل إشكالات المجتمع المصري العربي على سبيل المثال، تجد أسسها في حل مشاكل نظام العائلة. ولأن المرأة هي الأساس الأول في عملية بناء العائلة، فإنه ينبغي أن يشكّل موضوعها المدخل المناسب لتجاوز إشكالاتِ الوضع الاجتماعي في مختلف أبعاده .

لكن كيف نفسّر دونية المرأة العربية في واقعنا الاجتماعي؟ إن السبب في نظره يعود إلى قيود التقاليد وحدها، التي تصبح مضاعفة عندما يتم الخلط بينها وبين بعض قواعد الشريعة . لهذا تتجه نصوص المرأة الجديدة إلى مناهضة قيود العادات المعرقلة للتغير في الحياة الاجتماعية. ولأن قاسم أمين وضع نصب عينيه مطلب ترقية المرأة العربية داخل نظام التراتب الاجتماعي في مصر وفي الوطن العربي، فقد حاول تدعيم مشروعه بمقدمات فلسفية محددة، أهمها اعتقاده في حتمية التغير والتغيير، وإيمانه في الوقت نفسه بالتدرج ، لكن من دون تخلٍّ عن روح المطلب، ومن دون إبطاء، ذلك أن عجلة التاريخ تدور، والرغبة في الرقي بحال الأمة تستدعي الإسراع في بلورة ما يساعد على الارتقاء. والارتقاء يبدأ في مجال المرأة أولاً وقبل كل شيء .

لا يتردد قاسم أمين في نقد حَجْبِ المرأة عن الحياة العامة وعزلها، بل منعها من اكتساب المعرفة والمشاركة في قضايا الشأن العام . إلا أن هذا الموقف تطلّب منه العمل على جبهتين اثنتين: جبهة نقد العادات والتقاليد وأساليب المعاملة السائدة في موضوع علاقة المرأة بالرجل داخل الأسرة والمجتمع . و جبهة مساجلةِ ونقدِ الفقهاء المشتغلين بقضايا الشريعة، من أجل إقناعهم بمبدأ مراعاة حاجات المجتمع الجديد في موضوع المرأة وقضاياها .

يتوخى قاسم أمين في مجمل جزئيات مشروعه الإصلاحي تحرير المرأة بإعادة تأهيلها لمواجهة التحولات الجديدة في المجتمع عن طريق التربية والتعليم ، لتتمكن من الاندماج الفاعلِ والمنتِج في دوائر ودواليب المجتمع. وهذا الحال هو واقع المرأة الجديدة في أوروبا التي درس فيها، واطّلع على طُرق تدبيرها لمختلف العلاقات القائمة بين أفرادها. وهو الأمر نفسه الذي

شكّل مدخل الطهطاوي للتفكير في الإصلاح، وعملنا على توضيحه ضمن ما أطلقنا عليه تسمية لحظة إدراك الفارق .

إن وعي الفارق يحضر في نظرة الطهطاوي كما يحضر بصورة جلية في نصوص قاسم أمين، وهو يبلغ مرتبة اتهام هذا الأخير من طرف خصومه بالانحياز إلى قيم دخيلة ومُفْسِدَةٍ «للفطرة» السائدة في مجتمعاتنا. فقد اعتُبِر قاسم أمين في نظر البعض «ممن تَخطَّفت زَخارفُ التمدن الأوروبي بصائرهم». وظلّ هذا الادعاء تهمةً جاهزةً يطلقها الرافضون لقيم التغيير على كل الذين يدافعون عن مبدأ لزوم التغير ومجاراة متطلبات الأزمنة الحديثة في الفكر وفي الحياة..

دعا قاسم أمين أيضاً إلى تحرير المرأة من التقاليد وذلك بإلغاء الحجاب، كما دعا إلى مساواة المرأة بالرجل في مسألة الحقوق الدستورية والمدنية .. وفي هذا البرنامج الإصلاحي من العناصر ما يبرز أننا أمام تحولٍ مفصلي في النظر إلى قضايا المرأة العربية، تحولٍ يرسم ملامح نقد قوية تضعنا على عتبة آفاق جديدة في النظر إلى واقع المرأة، حتى عندما لا تتوفر سُبل دفع بنود البرنامج المذكور نحو الإنجاز . ونحن نعرف اليوم أن دعوته إلى تقييد حق الرجل في الطلاق، وضمان حق المرأة في العمل المشروط بالتدارك المنصوص عليه بجملة (عند الحاجة إليه)، نقول إن هذه المطالب المسطَّرة في نصوص قاسم أمين، وقد حررت قبل ما يزيد على مئة سنة، لا تزال تُطرح بصيغٍ متعددة في واقعنا الراهن، مما يكشف صلابة القضايا المتصلة بواقع المرأة في مجتمعنا، حيث تظل الممانعةُ التاريخية عنواناً كاشفاً عن عمق المعارك التي لا تزال مطلوبة، من أجل كسرِ قيود التأويلات التي منحت التراتب صلابةً نظريةً مُعزِّزة للصلابة التي اكتسبتها في المجتمع .

اقترب قاسم أمين، كما قلنا، من موضوع تحرير المرأة بمقدمات فلسفية تتمثّل في جملة من الأدوات والمفاهيم الوضعية، وهو الأمر الذي منح خطابه تماسكاً نفتقده في كثير من الخطابات الإصلاحية. فقد استخدم مفاهيم الجهة الاجتماعية، والوظيفة الاجتماعية، كما تحدث عن العمل كقوةٍ منتجةٍ للثروة الطبيعية والعقلية . واستند في كثير من مواقفه وخلاصاته في موضوع المرأة والأسرة إلى بعض إحصائيات الطلاق ، وقد عرضها في جدول خاص. ولم يكتفِ بهذا، بل أصدر في نصوصه كثيراً من الأحكام المبنية إما على حدوس

نظرية قوية، أو على بيانات ومعطيات محددة، من قبيل إشارته إلى أن ضياع حقوق المرأة سببه عدم العمل، وتفسيره للحيف الذي لحق النساء بإهمال تربية البنات، وإبرازه دور التعليم في تحقيق التنوير وتحصيل العمل. أما دفاعه القوي عن أهمية خروج المرأة من البيت، فقد كشف عن إيمانه العميق بالعمل والإنتاج في بلوغ منزلة المساواة بين الجنسين داخل المجتمع .

كشفنا في الفقرات السابقة جوانب من التصور الذي تبلور في مشروع قاسم أمين ووضعناها تحت عنوان وعي التحول والتغير ، ذلك أن روح منطلقات وتشخيصات ومرامي قاسم أمين في معالجته قضايا المرأة، تتحدد في وعيه الحاد بلزوم التغيير وبضرورته، من أجل إصلاح أوضاع المرأة العربية . إلا أن ما يعزز هذه اللحظة ويمنحها حضورها الرمزي الفاعل في بنيات وتلافيف الفكر والمجتمع العربي، هو الجبهة الواسعة التي فتحت في قلب جدران المجتمع العربي السميكة والصلبة . وسنتجه الآن إلى كشف بعض جوانب هذه الجبهة في تطور فضاء الفكر العربي، فقد لاقت الدعوة التحررية لقاسم أمين، كما قلنا، أصداء متقطعة ومتناقضة، وهو الأمر الذي ولَّد جدلاً حياً ساهم في تطوير أدوات ومفاهيم الفكر العربي. ومن بين مظاهر ما حصل نسجلّ عناية فرح أنطون في العدد الأول من موسوعة الجامعة بمؤلَّف المرأة الجديدة ، حيث قدم محتوى الكتاب، وحاول إبراز تبعات تخلّف المرأة العربية على الرجل وعلى الهيئة الاجتماعية كلها .

أما لطفي السيد وسلامة موسى فقد أبرزا أهمية دفاع قاسم أمين عن حق المرأة في الإنسانية، وحقها في الحرية الشخصية، وفي الاحترام الذي يمنح آدميتها المكانة اللائقة بها كشريك في الحياة والعمل والمصير... ولعل الحق في الإنسانية والحق في الحرية الشخصية يندرجان ضمن رؤية فلسفيةٍ متصلةٍ بمبادىء عصر الأنوار .

وإذا كان روّاد المشروع الإصلاحي النهضوي في مطالع القرن العشرين، قد ثمّنوا بكثير من الإيجابية مشروع قاسم أمين، وقرأوا في منحاه الوضعي ومرجعيته المستندة إلى قيم الثقافة الحداثية، ما يؤسس نقده للمنزع الفقهي المحافظ في التعامل مع قيم الشريعة الإسلامية ، فإن الأجنحة المحافظة في الثقافة العربية نظرت إلى جهود قاسم أمين في موضوع تحرير المرأة من زاوية أخرى، حيث تمّ اعتبارها دعوة إلى التفسخ، وهو ما لا تبدو لنا ملامحه في ما

ترك من أعمال . فقد ظل الرجل حريصاً على مبدأ التدرُّج في مقاربة عملية إصلاح قضايا المرأة، قَدرَ حرصِه على لزوم تغيير أوضاعها، بما يسمح بالتكيف الإيجابي مع متطلبات الأزمنة الحديثة .

إن منهجية محمد عبده في ما أصدر من فتاوى تدعو إلى المواءمة بين قيم الإسلام وقيم المعاصرة، تحضر بكثير من القوة في مقاربة قاسم أمين لإشكالية تحرر المرأة . والذين اعتبروه من دعاة السفور والفجور قرأوا نصوصه انطلاقاً من أحكام قبلية وتصورات لا تنظر إلى الموضوع من زاوية التفكير في سبل التغيير التي أصبحت مطلباً ملحّاً في زمن لم تعد الهيئة الاجتماعية تجد فيه ما يمكِّنها من الاستمرار بالكيفية التي كانت عليها في أزمنة خَلَت. لهذا حمل مشروعه في التحرر دعوة إلى الاجتهاد والتجديد والإبداع، أي دعوة إلى إيجاد صيغٍ من المواءمةِ بين أسئلةِ العصر ومقتضيات تطوير منظومات التأويل القيمية والدينية، حتى لا تزداد المسافة اتساعاً بين تاريخ جديد ومجتمع جديد، وقيمٍ لم تعد ملائمة لما استجد في الواقع من متغيرات .

وسنجد خطاباً مماثلاً لخطاب قاسم أمين بعد ثلاثة عقود من الزمن، حيث كتب الطاهر الحداد (1899 ـ 1935) في تونس امرأتنا في الشريعة والمجتمع (1930)، مدافعاً عن روح خيارات الإصلاح التي بلورها قاسم أمين، مع محاولة في تقديم معطيات جديدة، في باب تركيب الحجج الداعمة لمشروع إصلاح أوضاع المرأة التونسية والعربية .

وقد ألحّ الطاهر الحداد بحسّه الاجتماعي التاريخي على مبدأ مرونة الشريعة الإسلامية ومبدأ المصالح المرسلة، بهدفِ إعادة تأويل الأحكامِ المتعلقة بالشهادةِ والميراث والقِوَامَة، وهو ما يندرج في قلبِ الجدل الفقهي في موضوع المرأة .

هل نستطيع القول بعد العرض السابق، إن قاسم أمين لم يتجاوز الحدود التي رسمها مشروع الطهطاوي في المرشد الأمين .. في تربية البنات والبنين ؟ يمكن إثبات ذلك، لكن تصنيفنا لأعمال قاسم أمين ضمن الخانة الثانية في التحقيب، يدل على أننا نعتبر أن نظرته الإصلاحية تمتلك من السمات ما يؤهلها لأن تكون عنواناً لمرحلة جديدة، تتجاوز الحقبة الأولى . إن لحظة إدراك الفارق ، في تصورنا، لا تتجاوز عتبة الإرهاص العام بمطلب التغيير ، وهي عتبة لم تستطع التخلص لا من اللغة التقليدية ولا من المأثور الوسيطي الذي

مارس حضوراً قوياً في المرشد الأمين . أما تحرير المرأة فقد عيَّن ملامح متغيَّر التغيير ، ومتغيَّر التعليم، ومتغيَّر الأسرة والزواج بمنطق آخر في التحليل، وبلغة لم يكن بإمكان الطهطاوي أن ينشئها لأسباب ليس هنا مجال تحليلها .. ولهذا السبب نمنح قاسم أمين امتياز الدفاع عن لزوم وحتمية التغيير، وامتياز تعميقِ وتعميم الدعاوى الإصلاحية العامة المتبلورة في خطاب الطهطاوي.

3 ـ لحظة وعي المأسسة، نحو عقلانية إجرائية

لم يطوّر الفكر العربي تصوراته وأطروحاته في مجال القضايا الاجتماعية المتعلقة بأوضاع المرأة العربية، ورغم الجدل الذي بلورته أعمال قاسم أمين في مطلع القرن العشرين، وما ترتب عليها من نتائج في مجال نشوء بعض الجمعيات التي تُعنَى بقضايا النساء في مجتمعنا، فإن الموضوع انحصر داخل مجال محدود، وظل يندرج في أفق أحاديث النخب ذات التوجه السياسي الحداثي واليساري، من دون أن يترتب على ذلك أي تراكم نظري أو تاريخي فاعل، ومنتج لإمكانية تحقيق قفزة نوعية في المعالجة، أو في مجال الفعل التاريخي المساعد على تخطي الموانع والحواجز، التي تَحولُ دون تعميم الوعي بقضايا دونية المرأة في المجتمعات العربية، بهدف مواجهتها والتخلص من أعبائها التاريخية المحاصرة لمبدأ نهضة المجتمع العربي .

وما يُبرز بوضوح ما نحن الآن بصدد الإشارة إليه من فَقْر في أدبيات التحرر النسائي، الطابع التكراري الذي اتخذته المقالة الدَّاعمة لقيم التحرر والمساواة بين الجنسين، وصيغ الأقنعة التي ظل يتمتع بها الخطاب المهادِن والخطاب المراوِغ لإشكالاتِ التفاوتِ الاجتماعي القائمة بين الرجال والنساء في الوطن العربي .

يمكننا أن نتحدث عن حركيةٍ متدرجةٍ وبطيئة في مجال تلبية بعض المطالب النسائية، وخاصة في باب القوانين المنظِّمة للأسرة، والقوانين التي تتيح للنساء المشاركة في الحياة السياسية . إلا أن هذه الحركية لا تعادل درجة الضغط الموجَّهة ضد النساء في كثير من أبواب الحياة داخل المجتمع.. صحيح أننا نجد في مختلف المجتمعات العربية طلائع نموذجية من النساء الفاعلات في حقل العمل الجمعوي المدني، والعمل السياسي، الهادفين إلى تمكين النساء من الوسائل التي تساعدهن على التقليص من حدة الأوضاع

المزرية، التي تتخبط فيها شرائح هائلة منهن داخل مختلف البلدان العربية . إلا أن المنجزات المشار إليها لا تتكافأ بدورها مع حدة الضغوط والإكراهات التي تمارس عمليات خنقٍ متواصلة لكل التحركات الهادفة إلى منح النساء إمكانية تطوير مجال مشاركتهن في فضاءات الشأن العام، ومجالات الإبداع والإنتاج على وجه العموم .وكل هذا يؤشر على بطء الحركية الاجتماعية المساعدة على تقليص مساحة التفاوت الاجتماعي المكرَّسة بوسائل متعددة داخل نوعية الأنظمة السياسية، ووسط النخب التي تشرف على مجال إنتاج الثقافة والإعلام داخل أغلب المجتمعات العربية .

إن التشخيص الذي حددناه في الفقرات السابقة يعني أن معركة تحرير المرأة في فكرنا وفي واقعنا، لا تزال تستدعي بذل جهود مضاعفة، للتمكن من تفتيت سقف الأفكار والمواقف التي ما فتئت تحكم وجدان وخيال وعقل الأفراد والجماعات داخل أغلب البلدان العربية .. وفي هذا السياق، نحن نفترض أن التحول الذي طرأ على موضوع مقاربة إشكالات المرأة العربية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، ساعد وما فتئ يساعد في عمليات مقاومة جديدة لمختلف صور النظرة الدونية إلى المرأة في واقعنا.

أطلقنا على الفعل المتحرر في الأفكار والممارسات والمواقف، التي نشأت داخل فضاء هذه الحقبة التي نعيش اليوم جوانب هامة من أطوارها، اسم وعي المأسسة، بحكم أن البعد المؤسسي يشكل في نظرنا سمتها الأساس . وسنحاول تعيين القسمات العامة للإنتاج المتبلور في فضاء هذه اللحظة، قصد معاينة التحول الذي طرأ على المكاسب النظرية والعملية المتبلورة في إطارها.

لنسجّل أولاً، أن لهذه اللحظة جملة من الأطر التاريخية والنصية المساهمة في تدشين مسارها، وهي أطر ومحددات لا تزال تُلوّنها بآفاق في النظر وإجراءات في العمل، مضبوطة ومحددة ضمن مرجعياتٍ ومنهجياتٍ ذات طابع كوني مُعمَّم ومُتعولِم. لقد بدأ العمل وفق الروح الموجّهة لهذه اللحظة انطلاقاً من إدراك الفاعلين أن الخطاب النظري الإصلاحي الذي ظل سمةً حاضرة في الفكر السياسي والاجتماعي العربي طيلة النصف الأول من القرن العشرين، لم يولِّد النتائج القادرة على محاصرة التقاليد والأفكار المحافظة في النظر إلى قضايا

المرأة، وإشكالات النهوض بواقعها داخل المجتمع العـربي. ولمواجهـة هـذا القصـور، عمل كثير من الحكومات العربية منذ سبعينيات القرن المـاضي عـلى إدخـال تغيـير وضع النساء في خطط وبـرامج التنميـة ، وذلـك في إطـار تصـور جديـدٍ للتنميـة لا يكتفي بالعناية بالنمو الاقتصادي، بـل يبحـث أيضـاً وبصـورة أوليـة في دور النمـو الاقتصادي، في تعزيز دوائر التنمية البشريـة، ثـم التنميـة الإنسـانية الشـاملة . وفي هـذا السـياق بـدأ النظـر إلى النـوع الإنسـاني كهـدف مركـزي في عمليـات التنميـة الاقتصادية .

ويمكن أن نشير هنا أيضاً إلى الدور الذي لعبته الأمم المتحدة بإعلانهـا سـنة 1975 سنة عالمية للمرأة (مؤتمر المكسيك)، ثم إعلانها عقد (1975 ـ 1985) كفضاء زمني متواصلٍ للعناية بقضايا المرأة في العالم. وقد انتهى هذا العقد بانعقاد مـؤتمر تقويمي في نيروبي سنة 1985، تمَّ فيه إعداد تقريرٍ في موضوع عوائق تحـرر النسـاء في العالم وفي العالم الثالث عـلى وجـه الخصـوص ، وقـد اعتـبر التقريـر المـذكور أن العوائق التي ترسّخ استمرار دونية النساء في الوطن العربي تتمثّل في ما يلي:

ـ انعدام الإرادة السياسية

ـ نقص الموارد المالية

ـ هيمنة البنيات الاجتماعية والثقافية المعَزِّزة لآليات ضبط وتنظيم التراتب الاجتماعي بين الرجل والمرأة.

يمكننا أن نتحدث في لحظة وعي المأسسة عن التـدويل الـذي لحـق بقضـايا النساء ، حيث توالت المؤتمرات الدولية والمحلية، بهدف محاصرة الأوضاع المتدنيـة للنساء في العالم، ومحاولة إنتاج خطاب مطلبي مُتوافَق بشأنه، مع مراعاة الفـوارق القائمة بين أوضاع النساء في بلدان العالم المختلفة في درجات نموها وتطورها.

يمكننا أن نتحدث في هذه اللحظة عن التطور الحاصل في مسـتوى المقاربـة، حيث انتقلت من مستوى المعالجة الاجتماعية المتعلقة بجنس معـين، إلى مسـتوى المقاربة المرتبة في سياق التفكير في التنمية الإنسانية.

ينبغي ألاّ تفوتنا هنا الإشارة إلى دور منظمات المجتمع المدني القطرية

والقومية في عقد مجموعة من المنتديات والمؤتمرات بهدف تطوير نوعية التفكير السائدة في الموضوعات المرتبطة بقضايا المرأة في عالمنا.

وهناك أمر آخر ساهم بدور مركزي في رسم معالم المرجعية النظرية والمعرفية المرتبة لأبعاد المأسسة التي اعتبرنا أنها السمة الأساسية في هذه اللحظة، يتعلق الأمر باستناد المكوّن المعرفي في هذه اللحظة إلى المكاسب النظرية الكبرى للعقلانية المعاصرة كما تبلورت في منتوج العلوم الإنسانية، حيث ساهمت المرجعية الوضعية ذات الطابع الاختباري في تشخيص الظواهر وبناء المؤشرات والمعطيات، وكذا إبراز البيانات المحددة لمراحلِ تشكّلها وتطوّرها .

وفي هذا السياق يمكننا أن نتحدث عن دور العلوم الاقتصادية والاجتماعية، ودور الأنتربولوجيا، ثم علم النفس والتحليل النفسي، ومفاهيم الثورة الجنسية، وتطور الوعي بقضايا الحياة الجنسية، وكذا الثورة الجارية في مجال البيولوجيا، في إغناء التصورات والمواقف التي تتصارع في مجال النظر إلى قضايا المجتمع والمرأة . وهو الأمر الذي ساهم في محاصرة الحضور الذي تتمتع به المعارف التقليدية، التي ظل سجلّها المعرفي ومرجعيتها النظرية مهيمنين على التصورات والمواقف في هذا المجال. وقد لاحظنا في موضوعات وقضايا اللحظة الأولى والثانية درجات حضور الفقه والتشريع والعادات في توجيه الرأي العام في قضايا النهوض بواقع المرأة العربية، كما تبيّنّا نوعية الجهد الذي بذله أعلام النهضة العربية في تحقيق ما يسهل المواءمة بين الموروث التقليدي ومكاسبِ التحول والتغيير، التي أصبحت تشكّلُ الخلفية المؤطّرة لواقع المرأة العربية في عالم متغير..

وقد نتج من كثافة حضور المفردات والمفاهيم المتصلة بنتائج العلوم الإنسانية، تركيب وإبداع مفاهيم جديدة في العناية بوضع النساء في العالم؛ مفاهيم تعمّقت بفضل جهود الحركات النسائية التي اتجهت إلى العناية كما قلنا بسؤال وضع المرأة، ضمن أكثر من أفق وأكثر من زاوية من زوايا الفعل والعمل، مستفيدة في ذلك من مكاسب العلوم الإنسانية، التي أبرزت بدورها أهمية التاريخ والثقافة في تركيب الطبائع والمراتب داخل المجتمع .

وهناك مفردات عديدة تحوّلت بفعل التوظيف والتعميم إلى مفاتيح مساعدة في الإحاطة بقضايا المرأة في عالمنا، وأصبحت تُحيل بفعل تواترها

إلى سجل نظري جديد، منفصل عن السجل النهضوي الذي بلوره رواد الإصلاح في فكرنا المعاصر، منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى حدود النصف الأول من القرن العشرين. نحن هنا نشير بالذات إلى المفاهيم الجديدة التي أصبحت تستعمل كوسائل للتفكير في واقع المرأة العربية، من قبيل المساواة والعدالة والمشاركة والتمكين والتنمية الإنسانية، وهي مفاهيم تتقاطع في إطارها تصورات جديدة في ظواهر الشأن الاجتماعي والسياسي والشأن التنموي، وفي موضوعات إصلاح نظام التراتب القائم داخل المجتمعات العربية، كما بلورته أعمال كل من ليفي ستراوس وبيير بورديو، على سبيل المثال.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن لفظ المأسسة يتخذ بدوره دلالة متصلة بالأدبيات التي أصبحت في صورة مفاهيم مفاتيح في الخطاب النسائي المعاصر. إنه يشير إلى فعل التنظيم ووظيفته، ويرسم فضاء الحركة الرامية إلى تحقيق فعل تاريخي محدد.

ساهمت المفاهيم الجديدة والآليات المنهجية المستمدة من حقول العلوم الإنسانية في تطوير سؤال المرأة وفي بحث أسئلة تجاوز وضعها الراهن . وهو الأمر الذي حقق في مستوى الخطاب وفي مستوى التصورات معطيات جديدة، مكَّنت الفكر العربي من محاصرة أقوى لسجلات التقليد المعرفية في الفقه وفي المأثور التراثي، اللذين ظلاَّ حاضرين بصور متعددة في نصوص النهضويين العرب ، التي تمتلئ، في لحظات ردهم على دعاة التقليد، بما يمكن إدراجه في إطار حرب التأويلات ، من دون أن يحصل أي تقدم يذكر في مستوى الخطاب، بحكم أن الاستدراج الذي يحصل بنقل الجدل من التاريخ والمجتمع إلى الفقه، يقلِّص من إمكانية التقدم في الجدل وفي المجاوزة. يحصل هذا إلى جانب كثير من التحولات الفعلية التي لا يستطيع أحد إنكارها وإنكار مفعولاتها العديدة في مستوى الواقع.

إن المعالجة التي فرضها خبراء المنتظم الدولي في إطار التنظيمات والمؤسسات التي تدور في فلكه، وتعمل على التقليص من دونية النساء، أصبحت تمنح الأولوية للمعالجات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتمنحها الأولوية في النظر إلى واقع النساء داخل مجتمعات تعاني التخلف الاقتصادي،

كما تعاني فشل مشاريع التنمية، وهو ما يستدعي مواجهة إشكالات الوضع الاجتماعي، وفي مقدمتها إشكالات الوضع النسائي .

وقد ترتبت على هذه المعالجات الجديدة في أدبيات المؤسسات الدولية والمنظمات الاجتماعية غير الحكومية، محاولات في تشخيص واقع النساء، بهدف النظر في كيفيات تجاوز عطالتهن، وذلك انطلاقاً من الاقتناع بمقدماتٍ مواكبةٍ للوعي الذي أصبح في هذه اللحظة، كما قلنا، وعياً مؤسسياً، وعياً ساهم، ويساهم، عصر الإنترنت في تعزيز مكانته، وذلك بإنشاء شبكات فاعلة فيه، شبكات من التنظيمات الهادفة إلى توسيع دوائر ومساحات الفعل الرامي إلى زحزحة القيم التي تمنح الأفكار والمواقف صلابةً تَحُول دون كسرها بسهولة .

ومن أبرز المقدمات النظرية التي تحيل بدورها إلى مرجعيات لم تكن حاضرة بالصورة نفسها في أدبيات الإصلاح النهضوي، نذكر المقدمة التي ترى أن أسباب عطالة النساء وقصورهن تعتبر تاريخية واجتماعية وثقافية، حيث يصبح من الصعب تفسير واقع دونية النساء بعامل واحد، فإذا كانت العطالةُ شاملةً فإن أسبابها تكون بالضرورة مركبةً ومتعددة، وبناء عليه، ينبغي تنويعُ المداخل من أجل التمكُّن من النجاح في مواجهتها .

يتطلب تجاوز أوضاع المرأة في خطابات لحظة المأسسة مباشرة إنجاز تغيرات في مختلف الهياكل المؤسسة للمجتمع، لضمان مشاركة المرأة وضمان مواجهة التصورات والأحكام السائدة عنها.

وهناك مقدمة ثالثة لا تعترض على الاختلاف الجنسي بين الرجل والمرأة، لكنها لا تراه مبرراً للتميز الجنسي. وفي هذا الإطار تمّ إنشاء مفهوم النوع الإنساني، وأُنجِزت انطلاقاً منه محاولات عديدة لتفسير الأدوار داخل المجتمع وهو الأمر الذي أغنى الخطاب ووسّع دوائر الجدل، ومنح الموضوع مساحةً نظرية مُكافِئة للمساحة التي تحتلها قضايا النساء في المجتمع العربي .

ويكشف اتساع عمليات التمأسس المتواصلة، أن العمل يتجه إلى تجاوز النظرة السائدة عن النساء داخل المجتمعات العربية. كما يكشف الاتساع المذكور، أننا بصدد تهيئة جماعات ضغطٍ قويةٍ للتأثير في القرارات السياسية

والأنساق القانونية ، من قبيل ما حصل، وما فتئ يحصل، في الغرب عند مواجهته لإشكالاته السياسية والاقتصادية، بل إشكالاته المتصلة بوضع النساء داخل المجتمع.

وتجري في الواقع تحالفات مسنودة بآليات التشبيك، حيث تتناسل في جهات متعددة من العالم وداخل الوطن العربي مؤسسات عديدة لبحث قضايا المرأة في جوانب محددة من الحياة الاجتماعية، في مجال التربية على المساواة والحرية والتسامح، وفي مجال النصوص القانونية المكرِّسة لأخلاق التمايز، المُقِرّ بلزوم المراتبية ، باعتبار أنها «فطرة» و«طبيعة إنسانية»، وهو الأمر الذي يرسّخ مجموعة من القيم المترسبة بفعل تقاليد وعادات لم يعد لها مكان مناسب في مجتمعات تتغير بوتيرة مختلفة عن وتائر التحوّل الحاصلة في النصف الأول من القرن العشرين.

أما برامج وإجراءات المؤسسات التي فتحت للاستماع إلى قضايا النساء ضحايا العنف المادي والرمزي ، فقد ازدادت في مطلع الألفية الثالثة بالصورة التي تتجه إلى تعميم فعلٍ تاريخي مناهضٍ لأفعالٍ تقلل من كرامة الإنسان . ورغم ما يفترض العمل في هذا الباب، وفي باب مناهضة قيم اللامساواة ودعاوى المشاركة في قضايا الشأن العام داخل المجتمع، فإن الخطوات الأولى التي أُنجِزت في هذا المجال قد حققت بفضل المأسسة ودورها في تعزيز آليات العمل الجماعي المتآزر ما نعتبر أنه يهيئ المناخ لخطوات أكبر وأوسع، في أفقِ ترسيخ قيمٍ جديدة في العمل لصالح قضايا النساء .

صحيح أن واقع المرأة اليوم في الوطن العربي يستوعب متغيرات جديدة، يفترض أن تشكّل عامل دعم معزِّز لكل ما يحصل من خطوات في باب مراكمة المنجزات المساعدة في عملية تحرير النساء، إلا أن التمأسس المنجز يقدم إطاراً مناسباً للعمل المنتج والمطوِّر لقيم المجتمع الجديد في بلادنا. لهذا السبب تتواصل عملية استحداث مؤسسات نوعية جديدة بهدف تقوية قدرات النساء. ويمكننا أن نوجز عناصر شبكات التمأسس القائمة انطلاقاً من محاور العمل وجبهاته في المحاور الكبرى الآتية:

أ ـ محور محو الأمية لتعزيز الذاتية والاستقلال في النظر وفي الفعل.

ب ـ محور الوعي القانوني، حيث تمارس مراكز الاستماع، ومؤسسات الإعلام والتكوين ما يوسّع دوائر الوعي القانوني.

ج ـ محور التضامن النسائي، وهو محور يروم تقوية القدرات الاقتصادية للنساء الضعيفات والمهمّشات، والأمهات الصغيرات.

د ـ محور العمل السياسي، ويتجه فيه العمل إلى تشجيع النساء على الانخراط في العمل السياسي الحزبي والعمل النقابي، وهو ما يعتبر اختراقاً لفضاءات ظلت زمناً طويلاً حكراً على الرجال، وظلّ رأس مالها الرمزي من نصيب الرجل وحده.

هـ ـ محور تأنيث العمل الخيري، وتأنيث أساليب تدبيره، وتعيين مجالات عمله (حقوق الفتيات الصغيرات، وحقوق البنات ضحايا التحولات الجارية في القيم داخل المجتمعات العربية).

نكتشف في المحاور التي ذكرناها على سبيل المثال، أن نتائج عملية التشبيك المؤسسي ستؤدي في النهاية إلى بلورة لوبيات فاعلة وضاغطة في قلب المجتمعات العربية ، وهو الأمر الذي سيساهم بالضرورة في توليد ما لم يتمكن الفكر الإصلاحي من توليده، رغم منجزاته الهامة في باب تطوير النظر في أوضاع المرأة في فكرنا المعاصر.

وتندرج اليوم أدبيات المؤسسات التي أشرنا إليها ضمن جبهة عريضة داخل المجتمع، جبهة تمكّن من وسائل جديدة للتعبير، وتوسّع فضاء النقد والحوار داخل المجتمع . ونحن ننظر إلى كل هذا في إطار التمهيد للتحولات المرتقبة في موضوع تجاوز دونية النساء داخل مجتمعنا . لكننا لا ننظر إلى الأفعال المؤسسية السابقة معزولة عن نقط الارتكاز التاريخية التي تمارس عمليات إسناد متواصلةٍ لمختلف جهودها، في باب توسيع مجال الحرية والعمل الهادفين إلى تحقيق مطالب النساء.

إن التكثيف النظري الذي تشخّصه مرجعيات أساليب العمل الجديدة، في نضالات تحرير المرأة العربية، يمارس نقلةً نوعية في مستوى النظر إلى إشكالاتها. وهو يغذّي قيم الفكر العربي بجملة من الأطروحات والمفاهيم الهادفة إلى مغالبة جيوب قيم التقليد، التي لا تزال تمارس هيمنتها بقوة وبوسائل

متعددة ، وهو الأمر الذي سنعود إلى توضيحه بعد رسمنا معالم اللحظات الثلاث، التي اعتبرنا أنها تشخّص تحولات الوعي العربي في موضوع معالجة قضايا النهوض بالمرأة في مجتمعنا، وفي تصوراتنا داخل مختلف البلدان العربية .

إن مفهوم التمكين ـ تمكين النساء داخل مجتمعنا ـ كما تعمل على تعميمه المؤسسات المهتمة بقضايا النساء في مجتمعنا، يحمل دلالة مركبّة تشخّص اليوم مختلف التوجهات المرتبة لموضوع قضايا المرأة في واقعنا وفي فكرنا المعاصر. ويتضمن هذا المفهوم المتبلور في أدبيات المنتظم الدولي ما يحيل إلى جملة من الخيارات المتوافق بشأنها دولياً، نحن هنا نشير إلى أن التمكين يستوعب الأفعال الآتية:

ـ تضييق الفجوة القائمة بين الرجل والمرأة في جميع مجالات الحياة.

ـ توسيع الفرص أمام النساء في التعليم والاقتصاد والحقوق وفي المجال السياسي والنقابي...الخ.

ـ إزالة العوائق التي تعترض سبل النهوض بالمرأة من قبيل العوائق المرتبطة بالصحة.

ـ المساواة في المشاركة في مختلف أوجه النشاط داخل المجتمع، بما في ذلك أنشطة اتخاذ القرار.

ـ توفير الأدوات والآليات المساعدة على مزيد من إدماج النساء في النسيج الاجتماعي والاقتصادي، لتعزيز استقلاليتهن، وتعزيز كرامة النوع الإنساني.

تتمظهر الآثار الفكرية للحظة الثالثة في الأبحاث والبيانات والتقارير التي تصدرها المنظمات التي تشرف على المنتديات والمؤتمرات التي تعقد بهدف التفكير الجماعي في قضايا المرأة وإشكالات تحررها . وتعكس آثار المنتديات ملامح الفكر الجديد ومنهجيات المقاربة الجديدة، وما يتولّد عنها من مفاهيم وأطروحات في باب تركيب ما يتيح إمكانية تشخيص واقع النساء، والعمل على بلورة الاقتراحات الكفيلة بتجاوز نواقصه وثُغَره.

نحن في هذه اللحظة أمام فكر عملي، أمام عقلانية إجرائية تهدف إلى تركيب سجلّ من التوصيات والإجراءات الساعية إلى توسيع مجالات الإحساس بقضايا النساء . ولأن الفكر الجديد يتمظهر في وسائط جديدة من مبتكرات زماننا، حيث تحضر شبكات الإنترنت، ومنتديات الحوار الإلكتروني، وقنوات التلفزة وبرامجها المتخصصة، لبناء منظومات في النظر القائم على سلطة الحوارِ والاقتراحِ وبناءِ التصورات، فقد مَكَّن كل ما سبق، من إنتاج خطاب جديد في التحرير ، وهو خطاب يتجه اليوم إلى احتلال مجالات لم تكن المرأة تستطيع بلوغها بمساعدة الوسائل المقرونة بأنظمة الكتاب والجريدة، التي أصبحت تتراجع شيئاً فشيئاً أمام الهندسة الجديدة للتواصل، الهندسة الهادفة إلى تحقيق التأثير المساعد على خلخلة الموروث والطبيعي لحساب نوع إنساني أكثر تجانساً ..

ثانياً: مفارقة لحظة المأسسة، الحجاب بديل الحَجْبِ

لم نفكر في التأريخ الخطي لمسار تطور قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر، ولم ننزع نحو إبراز التطابق بين مقتضيات الشرط التاريخي وأنماط تبلور وتطوّر الأفكار في علاقاتها المعقّدة بالمجتمع وبالتاريخ. بل لجأنا إلى طريقة سلَّمنا فيه بصورة عامة بوجود تطابقات نسبية بين التصورات الإصلاحية وواقع النساء في مجتمعاتنا ، حيث تمارس الوقائع في التاريخ عمليات قفزٍ تتخطى فيها مؤشرات الواقع ، وتتحوّل فيها معطيات الأفكار في أحيان أخرى إلى كوابح مانعة لحركية أمضَى داخل المجتمع . ولم نغفل الطابع السياسي للموضوع، حيث يندرج مشروع تحرير المرأة اليوم ضمن أفقٍ سياسي متصلٍ بقضايا المصالح والصراعات والمنافعِ داخل المجتمع ومراتبه .

أبرزنا في اللحظة الأولى الخطوط الكبرى لملامح وعي الفارق ، وتوقفنا أساساً أمام متغير التربية والتعليم باعتباره مفصلاً مركزياً في مشروع تحرير النساء العربيات، من قيود ميراث ثقيلٍ، صنع لنمط وجودهن مساراً مغلقاً، مساراً حصلت فيه عمليات إعادة إنتاج الظواهر والمعطيات بصورة تكرارية، خدمة لمصالح وأهداف لم تكن معلنة في الأغلب الأعم، بحكم أن منظومة النظر التي تتسم بها كانت تشتغل بلغة لاتاريخية ، لغة «الفطرة» و«الطبيعة» ،

التي رتّبت درجات المخلوقات بحساب غائية متعالية لا يأتيها الباطل. وفوق ذلك عمل الخطاب اللاحم لتصورات «التراتب الطبيعية» على إبراز المنحى «العادل» لكل تراتب يضع البشر في درجات لا تخلّ في نظر معتقديها بسلامتها الاجتماعية والأخلاقية، وتدبيرها أدوار الكائنات البشرية في الأرض على أحسن وجه.

وقد اتجه خطاب الإصلاح الذي انطلق من إدراك الفارق المتمثّل في تجارب تاريخية مُجاوِرَة، إلى كشف محدودية منطقِ ولغة التقليد، مُعلناً حرب التأويلات التي تروم تعزيز دروب التأويل العقلاني الأكثر تاريخية، وهو التأويل الذي ينظر إلى إمكانية تعديل واقع النساء بفعل المعرفة والتعليم والعمل ، حيث وضعت اللبنات الأولى في درب معقّد وطويل، درب التحرير الذي قدّم كتاب المرشد الأمين في تربية البنات والبنين إرهاصاته الأولى، مُدشّناً طريقاً جديداً مختلفاً عن المعطيات التي تراكمت بفعل العادات والتقاليد السائدة في باب النظر إلى النساء في تاريخنا.

وعندما انتقلنا إلى لحظة وعي التغيير، كنا نواصل تعميق إدراكنا الفارق ، ونركب درب مواصلة نقد قيود التقليد والعادة، في اتجاه مزيدٍ من توسيع خطاب الحرية والتحرير في فضاء مجتمعنا، وفي مجمل القضايا التي تكرّس واقع التأخر في بلادنا.

وقد مثّلت عناوين مؤلفات قاسم أمين ما يمكن اعتباره أفقاً مطوراً لما دشّنته مؤلفات الطهطاوي، وهما معاً يحضران في عملنا باعتبارهما علامات مركزية مؤشِّرة على سجلّ من الأفكار والمرجعيات التي مثّلت تحولاً فعلياً في نظرتنا إلى قضايا المجتمع في فكرنا المعاصر .

وقد ألححنا، ونحن نقدم موجزاً لروح ما أُنجِز في باب تطوير فكر التحرر النسائي في مجتمعنا ، على الطابع الإجرائي لحضورهما المكثّف في بحثنا، وذلك لأن بطء التحول في هذا المجال، سواء في المستوى الواقعي أو في مستوى الأفكار التي كانت تهمّنا بالدرجة الأولى في فصلنا هذا، يجعلنا نلاحظ الطابع التكراري الذي تتخذه جدليات تطور النظر في فكرنا الاجتماعي، إضافة إلى صور التراجع واستمرار خطاب التقليد في مواجهة الأفكار التي تدافع عن التغيير والتنوير والتعليم في واقعنا . لهذا السبب تعرّضنا، ونحن نقدم أعمال

المصلحَيْن المذكورين في لحظتي تحقيبنا الأولى والثانية، وهما اللحظتان المحدِّدتان لقرن كامل من الزمن (1850 ـ 1950)، تعرضنا للدعاوى المضادة والمخاصِمة لأطروحات التغيير، حيث أنشئت مجموعة من الكتب والردود على مصنّفات قاسم أمين. ومقابل ذلك قدّم رواد النهضة في مطلع القرن العشرين معطيات نظرية ساهمت بدورها في رد الاعتبار إلى جهوده، مما ولَّد كثيراً من التكافؤ في كمّ المعطيات، وإن ظلت أطروحات خصومه تستعمل جملة من المعطيات المعادية لروح الشريعة الإسلامية، وروح الاجتهاد القاضي بلزوم مراعاة المصالح المرسلة للبشر في التاريخ، بمعايير العقل والتاريخ .

لم نغفل مسألة بناء مرجعيات النظر في الأفكار التي تمّ تداولها في كل من اللحظة الأولى والثانية، حيث اكتشفنا في متفرقات نصوص الطهطاوي ونصوص قاسم أمين معطيات دالة على المرجعيات النظرية الموجّهة لكيفيات بناء كل منهما لخطابه في الإصلاح الاجتماعي. وقد كانت هذه المسألة واضحة في أعمال قاسم أمين بحكم أنه يعي جيداً المقدمات والمنطلقات الناظمة لرؤيته موضوع إصلاح قضايا النساء . أما الطهطاوي فقد عملنا على تأكيد أهمية الموقف السياسي الداعم لمشروعه في تعليم البنات، حيث عملت دولة محمد علي وأبنائه من بعده على إطلاق مشروع تعليم البنات ، وهو ما يشكّل نوعاً من عمليةٍ في المواءمة بين واقعنا ومتطلبات تطوير واقع النساء في مجتمعنا، وهي عملية تبنّتها الدولة ودعت النخب الجديدة إلى تعزيزها.

أما في اللحظة الثالثة، فقد عملنا على تشخيص لحظة وعي المأسسة باعتبار أنها تقدم جملة من المواقف والبيانات الكاشفة عن نوعية التحول الذي عرفه خطاب تحرر النساء وتقدم المجتمع في بلادنا في الربع الأخير من القرن العشرين.

إن إبرازنا مفهوم المأسسة في عنوان الحقبة الأخيرة، ينبغي ألاّ يصرفنا عن منطق الفكر الذي يواكب هذه المرحلة وينشأ في إطار مؤسساتها. إن هدفنا من الإبراز يروم الإشارة إلى دور الفكر عندما يتمأسس، ويتخذ أبعاداً أخرى تمكّنه من التغلغل بصورة أفضل في الواقع، حيث يمارس التأثير المطلوب بنجاعة أفضل من الفكر المجرد، الذي تحد من إمكانات دوره التحسيسي والتغييري عوائق الوسائط المستعملة في عملية نشره وتعميمه .

إن المأسسة هنا وسيلة وفكرة وهدف ، وهـي طريـق جديـد يـروم تحقيـق فعالية اجتماعية وفكرية أمضى وأسرع، ولهذا السبب عملنـا عـلى تشـخيص أبعـاد المأسسة، وأشرنا إلى الطابع الاقتراحـي الـذي تمارسـه اليـوم مؤسسـات الـدفاع عـن قضايا المرأة في عالم متغير.. عالم يقترب من واقعه بوسائط جديدة تمثّل ثورة فعلية في عالم لا يفتأ يتحول بوتائر سريعة، مواكبةٍ للانقلابـات التكنولوجيـة التـي تغـذي عالم الوسائط بالأدوات والأجهزة المتطورة..

تواكب هذه اللحظة منعطفاً جديداً في معالجة قضايا النساء، وهو منعطف يتسم بسمات التدويل، الذي تبلوره أدوات التعولم التي أصبحت تشمل اليوم كثيراً من مجالات الحياة في المجتمع، وتواكب التحولات الفعلية التي عرفها واقع النسـاء بحكم ما حصل من تطور في بنيات المجتمع المختلفة، ومن أبرزهـا النتـائج الكبـيرة التي حققها مطلب تعميم تعليم النساء، وإعادة تربيتهم في ضوء المناهج الجديدة القاضية بمحاصرة الحيف الذي ينشره بعض المناهج والبرامج في موضوع النظرة إلى المرأة وإلى مطالبها وآمالها في المساواة والاستقلال الذاتي داخل المجتمع .

وقد ساعدت معطيات هذه اللحظة في عملية إنتاج خطاب إصلاحي متنوع وغني بالمرجعيات النظرية والوسائط التواصلية . لكن المفارقة التي نريد أن نخـتم بها هذا الفصل، تتمثّل في التناقض الذي يمكن أن يسجّله المراقـب والمهـتم بتـاريخ الأفكـار، وهـو يلاحـظ عـودة مجموعـة هائلـة مـن التصـورات التقليديـة والـرؤى المحافظـة في موضـوع دور النسـاء في المجتمـع وصـورة النسـاء في المجتمـع . فقـد انتعشت لغات التقليد في الخطاب واللباس وفي طقوس اليومي مستعملةًً بدورها وسائط تكنولوجية متطورة، بهدف مواجهة التحوّل الذي حققته آليات التمأسـس، التي نقلت قضايا المرأة من المستوى المحلي إلى المستوى الكـوني، وعمّقـت قضـاياه بمحاولتها التفكير في أسئلة التنمية الإنسانية، واحترام الكيان الفـردي خـارج لغـات التمايز والتمييز، التي كانت تؤطّر لغات التراتب الاجتماعي المنظـور إليـه كحتميـة بيولوجية، أو قدرٍ لا مفر منه بحكـم رسـوخه التـاريخي وصـناعته طبـائع يصـعب تفكيكها أو تذويبها أو تجاوزها.

نحن هنا نشير إلى الأدبيات الإسلامية الجديدة، وشبكات الإفتاء التـي

تعولمت بدورها ، ومنحت الخطاب المحافظ والفكر التقليدي مواقع وجبهات وفضاءات مناهضة لكل خطابات التحرير والتنمية، وإدماج النساء في الاقتصاد والسياسة والإنتاج والإبداع. بل إن عودة الحجاب وتحوّله إلى علامةٍ بارزة في كثير من المدن والأحياء، مثلما هو علامة بارزة في كثير من الجامعات والمدارس في مختلف المجتمعات العربية، يقدم مؤشراً بالغ الدلالة ، يدعونا إلى التفكير في تقليص درجة الحماس الذي يمكن أن يبديه الباحث وهو يتجه إلى فهم التطور الذي بلغته أسئلة المرأة في واقعنا، في علاقته بصور التراجع التي تكشف عنها بوضوح قنوات الإفتاء والنصح الديني، التي تستعمل لغةً في التفاضل بين الجنسين، لا يمكن الحدّ من روحها المحافظة إلا بفتح نوافذ الاجتهاد على متغيرات الواقع، وعلى وعي الفارق الذي أعلنه الشيخ رفاعة الطهطاوي منذ ما يزيد على قرن ونصف من الزمان .

تدعونا المفارقة إلى تشخيص تناقضات الواقع والفكر في عالمنا، ويمكن أن نقرأها بأسلوب إيجابي، حيث نرى في تجليات التناقض ما يكشف فقر الفكر العربي في تأصيل قيم الاجتهاد والعقل، ومكاسب المعرفة التاريخية في واقعنا .

إن استمرار هذه العودات والممانعات الرامية إلى توظيف التقاليد في مواجهة إشكالات مجتمعنا، وذلك بحجب النساء مرة أخرى عن المجتمع، وعزلهن داخل البيوت، يعني أساساً استمرار تقصير مجتمعاتنا ومؤسساتنا التعليمية، وتنظيمات مجتمعنا المدنية، رغم تكاثرها، في ترسيخ قيم المعرفة العصرية، وقيم الإصلاح السياسي القاضي بتعميم مجالات الحرية وتداول السلطة، بهدف محاصرة قيم المحافظة التي لا تلتفت إلى متغيرات التاريخ، ولا تدرك مزاياها في تطوير نظرة الإنسان إلى ذاتهِ ومُجتمعهِ وتاريخه..

ينفتح، إذن، سؤال المرأة في الفكر العربي على معارك جديدة، ويدعونا إلى الكثير من اليقظة، بهدف الحرص على صيانة المكاسب، وبناء ما يدعم استمرارها، من أجل تطويرها، والمساهمة في بناء أسئلة الوضع النسائي العربي الجديدة بروح أكثر تاريخية، وأكثر وفاء لقيم التحرير والاجتهاد والنهضة .

مراجع الفصل

1 ـ العربية

إبراهيم، جورجيت عطية. هدى شعراوي: الزمن والريادة . [ضبية]: دار عطية، 1998. 2 مج.

أبو لغد، ليلى. الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط . ترجمة حسان عبد الحكيم. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999. (المشروع القومي للترجمة؛ 120)

أركون، محمد. الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة . ترجمة، تحقيق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، 1995.

ـ . قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ . بيروت: دار الطليعة، 1998.

أفرفار، علي. صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني . بيروت: دار الطليعة، 1996.

أمين، قاسم. تحرير المرأة . [القاهرة: د. ن.، 1911].

ـ . المرأة الجديدة . [القاهرة: د. ن.، د. ت.].

أنطون، فرح. ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون . تقديم أدونيس العكرة. بيروت: دار الطليعة، 1981. (المؤلفات الفلسفية؛ 2)

إيلكاركان، بينار. المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية . [دمشق]: دار المدى للثقافة والنشر، 2004.

برنامج «الشريعة والحياة»، قناة الجزيرة، www.aljazeera.net : حلقة «أسباب تشريع الإسلام للزواج،» 1998/10/4؛ حلقة «المعاشرة الزوجية،» 1998/10/25؛ حلقة «المساواة بين الرجل والمرأة وتطبيقاتها،» 2005/4/3.

بوطالب، عبد الهادي. حقوق الأسرة وتحرير المرأة . الدار البيضاء: دار الثقافة، 2005.

التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك . تحقيق المنصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية للنشر، 1972.

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية . بيروت: دار الطليعة، 1986. (نقد العقل العربي؛ 2)

ـ . تكوين العقل العربي . بيروت: دار الطليعة، 1984. (نقد العقل العربي؛ 1)

ـ . التراث والحداثة . بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

ـ . العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية . بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000. (نقد العقل العربي؛ 4)

ـ . العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990. (نقد العقل العربي؛ 3)

ـ . المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

الحداد، الطاهر. امرأتنا في الشريعة والمجتمع . تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939 . ترجمة، تحقيق كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.].

الخطاب حول المرأة . تنسيق فوزية الغساسي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997.

خليل، خليل أحمد. المرأة العربية وقضايا التغيير . ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1982.

الدار البيضاء، الجزائر، تونس: نساء ضد العنف . [الدار البيضاء]: دار نشر الفنك، 2004.

الديالمي، عبد الصمد. نحو ديمقراطية جنسية إسلامية . فاس: مطبعة أنفوبرانت، 2000.

رون، بث. النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة . ترجمة لميس النقاش. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999. (المشروع القومي للترجمة؛ 118)

زيدان، جرجي. رحلة إلى أوروبا (1912) . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.

زين الدين، نظيرة. السفور والحجاب . مراجعة وتقديم بثينة شعبان. ط 2. دمشق: دار المدى، 1998.

سليم، مريم [وآخرون]. المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 15)

السيد، أحمد لطفي. مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع . تقديم وتعليق طاهر الطناحي. القاهرة: دار الهلال، 1963. (كتاب الهلال؛ العدد 149)

السيد، عفاف لطفي. تجربة مصر الليبرالية . القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، 1981.

الصلح، عماد. أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره . بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع، 1987.

الطهطاوي، رفاعة رافع. الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي . تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [1973].

عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

عبد اللطيف، كمال. أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

ـ . التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

ـ . الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي . الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1999.

ـ . سلامة موسى وإشكالية النهضة . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1982.

ـ . العرب والحداثة السياسية . بيروت: دار الطليعة، 1997.

العروي، عبد الله. مفهوم الحرية . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1982.

غصن، أمينة. نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة . دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002.

الفاسي، علاّل. النقد الذاتي . [الدار البيضاء: دار الفكر المغربي، 1952].

المرنيسي، فاطمة. كيد النساء، كيد الرجال . الدار البيضاء: مؤسسة بشرة للطباعة والنشر، 1983.

موسى، سلامة. فن الحب والحياة . بيروت: مكتبة المعارف، 1974.

ـ . المرأة ليست لعبة الرجل . القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

النـدوي، محسـن. النسـاء حبائـل الشـيطان: رؤيـة نقديـة لواقـع المـرأة العربيـة المعاصرة: نقد مدونة الأسرة المغربية نموذجاً . تطوان: مطبعة الخليج العـربي، 2005.

النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية (مؤتمر). تدقيق اللغة العربية نازك سابا يارد. [بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، 2003].

2 ـ الأجنبية

Arkoun, Mohammed. Pour une critique de la raison islamique . Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

Bouhdiba, Abdelwahab. La Sexualité en Islam . Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1975.

Bourdieu, Pierre. La Domination masculine . Paris: Seuil, 1998.

Levi-Strauss, Claude. Les Structures élémentaires de la parenté . Paris : Mouton, [1971].

Mernissi, Fatima. Le Maroc raconte par ses femmes . Rabbat, Moracco: SMER, 1984.

Yaguello, Marina. Les Mots et Les Femmes . Paris: Payot, 1978.

مجموعة من فتاوى بنك الفتاوى منشورة على الموقع: www.islamonline.net في ترجمـة فرنسـية: Le Mariage ;3/11/2002 ,Ter le voile par crainte forcé, 7/11/2002; Droit de divorce pour la femme, 9/11/2002; La Place de la femme en Islam, 2/7/2002; La Part de la femme au niveau de l'héritage, 5/1/2003; Les Hommes assument les femmes, 14/2/2003; Conclure un contrat mariage sans représentant légal, 18/2/2003; Demande la permission de voyager à sa femme, 4/3/2003, et L'Excès dans la dissimulation des femmes, 16/3/2003, et Le Hijab concerne-t-il seulement les femmes, 2/3/2004.

الفصل الرابع

من الحريات إلى باب الحرية

المماثلة التاريخية ووعي الذات[*]

(*)في الأصل، سبق نشر هذا الفصل كمقالة في: عالم الفكر (الكويت)، السنة 33، العدد 3 (كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس 2005)، ص 57 ـ 107.

«أوقفني أمام المرآة، وقال لي: يا آدم، أتريد صورة ترى فيها حقيقة الحرية؟

فقلت: لا، لئلا تكتفي العين بالصورة، فتبقى الحقيقة وراء الحجاب.

فقال، ساخراً: الحرية هي الحقيقة، وهي الحجاب».

ناصيف نصار

مقدمة

يحيل عنوان هذا الفصل إلى مفهوم الحرية بالمفرد والجمع، كما يشير إلى مفهومَي المماثلة ووعي الذات ، وتمكِّن قراءته من تبيين أنه يتجه إلى تركيب عملية تحقيب نَصّي تاريخي في أدبيات الليبرالية في الفكر العربي المعاصر ، وذلك استناداً إلى نصّين مركزيين في تاريخ تشكّل وتطور هذه الأدبيات، نقصد بذلك كتاب مشكلة الحريات[*] للطفي السيد (1872 ـ 1963) وكتاب باب الحرية لناصيف نصار. يقدّم الكتاب الأول مجموعة من المقالات المنصبّة على إبراز دور الحرية والتحرر في إغناء الوعي السياسي الوطني في مصر ، وقد أنجز في مطلع القرن العشرين، معبّراً عن جوانب من قضايا الفكر الإصلاحي العربي، كما تبلور في العقدين الأولين من القرن المذكور. أما الثاني فيتجه إلى التفكير النظري في مفهوم الحرية وأسئلتها في نهايات القرن العشرين ، وقد صدر في مطلع القرن الواحد والعشرين.

(*)نفترض أن عنوان كتاب لطفي السيد مشكلة الحريات في العالم العربي من وضع ناشر الكتاب، ولهذا سنستعمل في سياق استحضاره في فصلنا تسمية كتاب الحريات بدل التسمية الآنفة الذكر (المؤلف).

هناك مسافة زمنية بين الكتابين تكاد تغطي قرناً كاملاً بمعايير تاريخ الأفكار، حيث لا تعكس سنوات العقد والقرن الدلالة الزمنية المحددة في العدد، بحكم أن زمانية الفكر تختلف عن زمانية تطور المعطيات التاريخية المادية ، وهذا ما يفسر البطء الواضح في الفروق القائمة بين تطور أشكال الحياة المادية عندما نقارنها بالتحوّلات التي تحصل في مجال المعطيات الفكرية والروحية على وجه العموم.

لا نريد أن يفهم من عنوان هذا الفصل، أننا نتجه إلى تركيب مقارنة بين عمل «أستاذ الجيل» لطفي السيد، ومصنّف الأستاذ الباحث ناصيف نصار، بل إننا نتجه إلى إنجاز مقاربة تروم معاينة كيفيات تطور مجال التفكير في الحرية في الفكر العربي المعاصر . ونحن نرسم بحدّي العنوان المماثلة والتأصيل تاريخاً مفترضاً، يسمح بإمكانية مراقبة حياة مفهوم من أهم مفاهيم الفلسفة السياسية، وذلك بحكم مستويات ارتباطه الشديد بفضاءات الفرد والمجتمع والفكر والأخلاق والسياسة العملية .. إلخ.

إننا نعي جيداً أن تمظهرات مفهوم الحرية في فكرنا المعاصر اتخذت تجليات متعددة، وتبلورت من خلال مفاهيم أخرى متصلة بنسيج الكتابة السياسية الليبرالية.. كما نعي أن حضورها المتنوع في منتوج الفكر العربي المعاصر، يمنحها وزناً دالاً على حاجتنا الماسّة إليها، سواء تعلّق الأمر بصيغها الشعارية البرنامجية والنضالية ، في معارك الاستقلال والتحرير، أو في صيغها النظرية الرامية إلى بناء تصورات في الفكر، قادرة على تركيب السند النظري لتيارات فكرنا السياسي .. لكننا اخترنا في هذا الفصل التوقف المباشر أمام عملين اعتبرنا أنهما يتيحان لنا معاينة أفضل لمسار تحوّل شعار ومفهوم الحرية في فكرنا السياسي .

لا نريد أن يفهم من هذا الفصل أننا نروم تقديم العملين المذكورين، أو نتجه إلى إنجاز مقارنة عامة بينهما رغم أهمية هذه المقاربة، بل إننا نتجه إلى التفكير في إشكالية تبلور أسئلة الحرية وأصولها التاريخية في فكرنا، بناء على مقاربة منهجية نسلّم فيها بالمكانة النظرية الهامة لكلا الكتابين ، من دون إغفال السياقات المتصلة بكل منهما، سواء منها المتصلة بالتاريخ الوقائعي أو المرتبطة بالأفق النظري الذي سمح لكل منهما باتخاذ النمط الكتابي الذي تمظهر بواسطته.

إن تفكيرنا في مفهوم الحرية وأسئلتها في فكرنا المعاصر، انطلاقاً من نصوص لطفي السيد ومصنّف ناصيف نصار، يسمح لنا بافتراض إمكانية اعتبار النص الأول بمثابة نص نموذجي، والنظر إلى الثاني باعتباره يقدم أرقى ما وصلته تجليات الكتابة السياسية العربية في الموضوع نفسه. وفي هذا المستوى من التفكير، يصبح كل من النصين علامة على تجربة ومرحلة تتجاوز كاتبه لتعبّر عن درجة تطوّر الوعي بالحرية في فكرنا . فلا يعود كل من النصين ملكاً لصاحبه، بل يصبح في منظورنا عنوان مرحلة كاملة. وفي هذه الحالة يقدم كتاب الحريات صورة النظرة العربية إلى الحرية في مطلع القرن العشرين، ويتحوّل باب الحرية إلى أفق في النظر العربي لمفهوم الحرية في بدايات الألفية الثالثة.. وهنا تختفي أسماء المؤلِّفين لتحضر أسماء أخرى، ويصبح النص الواحد بمعنى من المعاني مؤلَّفاً جمعياً وجماعياً، وفي هذه الحالة يصبح العنوان الفرعي في فصلنا هو الغاية المرادة من تحريره..

1 ـ النصوص المحورية في علامات الفصل

هناك أمر آخر يقتضي التوضيح، يتعلق بالمبررات التي دفعتنا إلى العناية بهذين النصين، في فصل يعنى برسم المعالم العامة لتجليات مفهوم الحرية وإشكالاتها النظرية والتاريخية في فكرنا المعاصر .

نستند في هذا الفصل إلى مبادئ ومنطلقات محددة متصلة بإشكالات تبلور وتطوّر تيارات الفكر السياسي النهضوي، من بين هذه المقدمات اعتبارنا أن الإسهام الفكري الإصلاحي للطفي السيد يقدم الصورة الأكثر وضوحاً في باب إنشاء مدركات عن الحرية ، مستندة إلى اللغة التي بلورها الفكر السياسي الحديث والمعاصر، ومُستندةٍ في الآن نفسه إلى معطيات التجربة الحيّة للإنسان العربي في الأزمنة الحديثة، مع توجّه في الفكر يروم التقليص من هيمنة لغة المرجعية الوسيطية ونزعات التوفيق، التي تتوخى تكييف مفهوم الحرية ومقدماته النظرية في مجال تاريخي مختلف في كثير من مظاهره، عن المجال السياسي والتاريخي، الذي تبلورت في إطاره مقدمات وتيارات النزعة الليبرالية في الفكر الحديث والمعاصر .

وإذا كان عبد الله العروي قد اعتبر لطفي السيد في نمذجته النظرية الثلاثية لتيارات الفكر العربي المعاصر، في مؤلَّف الأيديولوجيا العربية

المعاصرة (1967)، رجل السياسية الممثّل للنزعة الليبرالية، وذلك مقابل وضعه سلامة موسى (1887 ـ 1958) في خانة داعية التقنية ، ووضعه الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905) كممثّل للدعوة السلفية ، فإننا ندعم هذه النمذجة انطلاقاً من اقتناعنا بأن نصوص لطفي السيد وجهوده في الصحافة والترجمة، والأدوار التي أنجزها وهو يرأس أول جامعة عصرية في مصر، وذلك من دون إغفال حضوره السياسي، سواء في مجال العمل الحزبي، حيث ساهم في تأسيس حزب «الأمة» وحزب «الوفد»، ثم حزب «الأحرار الدستوريين»، أو في مجال العمل النيابي والعمل الإعلامي.. ففي مختلف المعطيات التي ذكرناها نجد أنفسنا أمام حضور يتسم بميزتين اثنتين، تتمثّل أولاهما في بلورة المعالم الكبرى لطريقة جديدة في النظر إلى إشكالات الوضع المصري والعربي في زمنه، طريقة تبلورت ملامحها الكبرى في تركيبه بعض أدبيات الفكر السياسي العربي. وتتمثّل الثانية في اتصاف إنتاجه بميزة وضوح النظر، ووضوح العبارة المترجمة لدلالات ومعاني الأفكار التي عبّر عنها.. ولم تكن هذه السمات متوفرة لكثير من رموز ونصوص الفكر السياسي العربي في عصر النهضة، سواء في زمنه أو في الأزمنة السابقة عليه، أزمنة ميلاد الكتابة السياسية في الفكر العربي المعاصر .

تملك نصوص لطفي السيد (كممثل لجيل من الكتّاب) امتياز اصطباغها بما اصطبغت به تيارات الفكر السياسي العربي في العقود الأولى من القرن العشرين. فقد امتلأت بالحماس والأمل ، ورغم أن لطفي السيد كان حسب تعبير المؤرخة عفاف لطفي السيد «يتغنّى بنبرة أكثر انعزالية وأكثر عقلانية مقارنة من مجايليه، إلا أن كتاباته نقلت بوضوح آمال جيله.. وصورت نضالاتهم وإخفاقاتهم»[1].

بناءً على ما سبق، نمنح نصوص لطفي السيد، كما قلنا آنفاً، امتياز تركيب تصورات ومواقف في تركيب دلالات الحرية وإشكالات التحرر في الفكر العربي المعاصر . ونعتبر أنها تجاوزت نصوص كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي، اللذين اتسمت أعمالهما معاً في مجالات التفكير في الحرية وفي المفاهيم المتصلة بها بكثير من العسر في النظر والقلق في العبارة ، وذلك

([1])عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، 1981)، ص 329.

بحكم الشروط العامة التي واكبت تشكّل مشروعيهما في الإصلاح السياسي . فقد كانت القوى المحافظة في المجتمع تخاصم الدعوة إلى «التنظيمات»، ولهذا السبب جاءت الكتابة في أعمالهما في صورة مزيج نصّي غريب، يروم الدفاع عن القيم السياسية الحديثة بمفاهيم وأدوات في التعبير، مدعومة بمرجعية نظرية تقليدية، فترتب على ذلك خطاب متردّد، ونزعة توفيقية واضحة المعالم .. وقد استطاع لطفي السيد في مجمل آثاره، في السياسة وفي موضوع الحرية بالذات، أن يقلص من حدة اللغة البانية للمفارقات في فكرنا، ولهذا السبب نضعه في لحظة التأسيس بجوار آخرين تحدثوا قبله وبعده لغة مماثلة، ونحن لا نشك في أن جهوده في التأسيس في فكرنا المعاصر، تُعدّ محصلة أعمال عديدة متواترة، أعمال يواكب بعضها البعض، ويتجاوز بعضها البعض ، في سياق لحمة الزمن الفكري الذي أشرنا سابقاً إلى بعض خصوصياته، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر أسماء كل من فرح أنطون وأديب إسحاق، وطه حسين وعلي عبد الرازق..

أما مصنّف ناصيف نصار الموضوع في القسم الثاني من عنوان هذا الفصل، فينبغي ألاّ تفهم منه دلالة الحصر الزمني، الذي يغلق المجال المدروس، بل إن الحصر في العنوان عبارة عن مؤشر يروم وضع اليد على الصورة الجديدة للكتابة الفلسفية في موضوع الحرية ، وهي الصورة التي يقدم فيها كتاب باب الحرية الخصائص العامة لكثير من جوانب المقاربة الفلسفية الساعية إلى تأصيل النظر في فكرنا المعاصر.. ففي هذا النص نستطيع أن نكتشف بعض جوانب الفكر الفلسفي العربي، المتصل بتاريخ الفلسفة في أبعاده المختلفة، والمتصل في الوقت نفسه بأسئلة التاريخ والفكر في مجتمعنا المعاصر ..[2].

إن استحضارنا في هذا الفصل لاسم ناصيف نصار ومؤلَّفه الأخير في باب الحرية ، هو بمثابة استحضار مكثّف لجهوده الكبيرة في مجال ترسيخ أصول وقواعد الكتابة الفلسفية في فكرنا المعاصر . ولعل المهتمين بقضايا الفلسفة وإشكالاتها يدركون القيمة النظرية لأعماله التي تواصلت طيلة العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي.. وفي هذا السياق نشير إلى أننا نقرأ باب الحرية

([2])انظر منتخبات من كتاب ناصيف نصار باب الحرية في ملحق نصوص الفصل الرابع من هذا الكتاب.

باعتباره تتويجاً لمؤلَّفات النضج التي أصدرها ناصيف نصار في العقدين الأخيرين من القرن الماضي. فقد استثمر في هذه المؤلفات، منطق السلطة (1995) و مطارحات للعقل الملتزم (1986) و التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية (1997)، عصارات أعماله الفكرية وتمارينه النظرية، التي أغنى بها مكتبة الفكر والتربية والسياسة في فكرنا المعاصر. ففي هذه الأعمال التي يندرج ضمنها باب الحرية نعاين البناء الفكري المدعوم بمرجعيات نظرية متعددة، مرجعيات منفتحة على أصول الفكر الفلسفي، والفلسفة السياسية، ومنفتحة في الآن نفسه على القضايا الكبرى في تاريخنا المعاصر، بحسّ لا يقيم فيه الباحث أي مسافة بين مكاسب الفكر العقلاني المعاصر وأسئلة التاريخ والفكر والمجتمع في الحاضر العربي... إن اليقظة الفكرية التي تتمتع بها نصوصه تحصّن بناه النظرية بالاحترازات والتدقيقات التي تجنّبها آليات التفكير الجاهز. فقد تعوَّد في تأملاته الفلسفية أن يفحص مفاهيمه بعناية، ويبني أسئلته بدقة، ويبحر غير معني بأشباه المشكلات المعطِّلة للنظر وللإبداع. وقد ساعدته في مسعاه النظري تجربة في التدريس والإنتاج ظلت حريصة على الوفاء لتخصص محدد، وقضايا بعينها، وهما معاً من الشروط المعزِّزة لإمكانية تطوير البحث وتطوير الإنتاج .

يحضر باب الحرية في هذا الفصل لأنه يعتبر في نظرنا عنواناً جامعاً لنصوص أخرى أصدرها باحثون مجايلون لناصيف نصار، أو تابعون لجيله ، ذلك أن من بين مزايا التطوّر في تاريخ الأفكار عموماً، أن كل مرحلة من مراحل التاريخ تقدم منتوجاً متصلاً بالسابق عليه واللاحق له. ففي مجال الإنتاج الفلسفي ومجال الفلسفة السياسية بالذات، نجد بجوار باب الحرية ، وفي إطار أفقه الفكري العام، نصوصاً نظرية أخرى، تتحدث لغته، وتعكس روحه الفكرية العامة من دون أن تنسخه، أو تستعيد محتوياته بلغة تكرارية. إن المقصود هنا أن مجايلي ناصيف نصار من الباحثين العرب يضعون نصب أعينهم الأسئلة والقضايا التي وجهت وتوجه التأليف النظري في زمنهم، فتلتقي أعمالهم في نهاية المطاف ببعض أعماله، وقد تلتقي ببعض نتائجه مثلما يلتقي التأليف المذكور (نصوص الآخرين من مجايليه) ببعض الخلاصات الواردة في مصنّفاته، وهو الأمر الذي يعكس وجهة عامة في الفكر، نعبّر عنها عادة بلغة التيار أو المدرسة، كما نعبّر عنها في اللغة السياسية بالجبهة الفكرية التي

تستقطب أسماء ونصوصاً متعددة، لتبني بها مشروعاً في الفكر أو توجّهاً في السياسة والتاريخ .

إن مؤلَّف نصار عبارة عن نص جامع لتحول في الفكر النقدي العربي المعاصر ، وهو عنوان خيارات فلسفية وسياسية وثقافية عامة، خيارات ومواقف تمارس اليوم حضورها الرمزي الفاعل في فضاء فكرنا.. يمكننا أن نشير هنا إلى بعض الأسماء قصد الاستئناس فقط، فنذكر هشام جعيط، وفهمي جدعان، وبرهان غليون.. ففي نصوص هؤلاء وغيرهم ممن لم نذكر، نعثر على معطيات نظرية ومنهجية قريبة من معطيات أعمال ناصيف نصار في مجملها، وفي عمله الأخير على وجه الخصوص. إلا أن هذا الحكم المتعلق بوشائج القربى النظرية الجامعة بين مَن تجمعهم عائلة فكرية واحدة، لا يستبعد أبداً عناصر الخلاف والاختلاف القائمة في نصوص مَن ذكرناهم.. إن غرضنا من التمثيل هنا هو توسيع مجال العناية بالنص، ونقله ، كما قلنا في بداية هذا الفصل، من دائرة النص الواحد المفرد والمشخّص إلى مستوى النص الذي يحيل إلى جمع، من دون أن يعني ذلك أبداً وجود تطابق تام بين آثاره النظرية وآثار الآخرين ممن ذكرنا وممن لم نذكر ...

وهناك عامل آخر شجّعنا على اختيار هذا النص، منظوراً إليه كتعبير عن حالة نظرية جامعة ، هو نوعية التجاوز الذي حققه، مقارنة مع كتاب مفهوم الحرية لعبد الله العروي، وهو نص يحتل من دون أدنى شك مكانة نظرية هامة في أدبيات الحرية في فكرنا، وكان يمكن أن يشكّل بدوره لحظة من لحظات التأمل في بحثنا هذا، إلا أننا آثرنا الوقوف على باب الحرية نظراً إلى استيعابه الجدلي لكثير من معطيات كتاب العروي، ولانفتاحه على أسئلة جديدة غير واردة في نص العروي، بحكم المسافة الزمنية القائمة بينهما، بما يقارب ربع قرن من الزمان، حيث صدر مفهوم الحرية كما هو معروف سنة 1982.

ولا بد من التوضيح هنا أن مفهوم الحرية يستوعب اليوم بصورة أفضل ضمن خماسية المفاهيم التي عمل العروي على إعادة تركيب مشروعه النظري في ضوئها، نقصد بذلك مفاهيم الأيديولوجيا (1980) و الحرية (1982) و الدولة (1982) و التاريخ (1986) ثم مفهوم العقل (1996)، حيث عمل العروي في ضوء هذه المفاهيم مجتمعة على تركيب مشروعه في الإصلاح الثقافي، الهادف

إلى تجاوز واقع التأخر التاريخي العربي.. وبناء على ما ذكرنا يمكن أن يُستبدَل كتاب ناصيف نصار في هذا السياق التمثيلي، لو شئنا، بكتاب مفهوم العقل لا بكتاب مفهوم الحرية ، وذلك لأن مفهوم العقل يستوعب متغيرات نظرية وتاريخية قريبة من روح باب الحرية..

2 ـ النصوص الفارقة، لحظات كبرى في تاريخ مفهوم الحرية

بالرغم من كل الاحترازات التي سطرناها في ما سبق، فإن عنوان فصلنا يوحي في ظاهره بأننا نتجه إلى إنجاز مقارنة بين عملين، بينهما ـ بمعايير الزمن العددية والمادية ـ ما يتعدى ثمانية عقود، وبينهما ـ بمعايير التاريخ والنظر ـ أفق جامع، ومسار تاريخي متصل ببعضه البعض، رغم منعطفاته ومآزقه التاريخية الكبرى.. ولعلنا نستطيع القول إنهما معاً يفكران في مجال نظري واحد؛ إنهما يفكران في سؤال الحرية، وهو سؤال يتمتع بمشروعية تاريخية ونظرية مطلقة في ماضينا وحاضرنا، ذلك أن قضية الحرية في مختلف أبعادها تُعدّ من القضايا المركزية في الفكر العربي المعاصر، رغم أنها لم تنل من البحث والتأمل والدراسة ما يمنحها الحضور المناسب لمكانتها الفعلية في تاريخنا وفي حاضرنا. ولهذا السبب نؤكد هنا مرة أخرى أن مبرر الجمع بينهما يتمثّل في كونهما من الأعمال القليلة المعنية بمفهوم الحرية وأسئلتها في فكرنا المعاصر.. ولو قمنا بتعداد أدبيات الحرية التي اعتنت بصورة نظرية مباشرة بالمفهوم والسؤال والمذهب ، لاكتشفنا فقر كتابتنا السياسية في هذا المجال، وافتقارها على وجه الخصوص إلى المعالجة النظرية لأسئلة الحرية، رغم كل ما مورس في تاريخنا المعاصر من استعباد واستغلال واحتلال، ورغم كل ما يمارس اليوم في حاضرنا من أنواع القهر والهوان..

ينبغي ألاّ يفهم مما سبق ذكره أنه لا ردود فعل على ما نتعرض له في حياتنا من عبودية وإكراه، فتاريخ التحرر العربي المتواصل يكشف أصناف ردود الفعل وأشكال المواجهات والمقاومات التي تبلورت بصور لا حصر لها في مجتمعاتنا . لكنني أريد الإلحاح هنا، على غياب نصوص التنظير الشامل ، الذي يتجاوز لغة البيانات وردود الفعل ذات الصبغة السياسية المباشرة.. فقد واكبت معارك التحرير والاستقلال، سواء في الأنظمة أو في الحركات السياسية الوطنية في مختلف الأقطار العربية، أغاني الحرية وبياناتها التي ترفع الشعارات، وترسم الأماني والطموحات، إلا أن كل ما حصل لم يركِّب النص

النظري القادر على توليد الفكر السياسي، القادر على استيعاب معطيات الواقع المساعدة في عملية توضيح الرؤية، وبناء ما يسعف بتعقّل الواقع بهدف تطويره وتكسير قيوده، مرجعيته التقليدية، المكبّلة للأذهان، والكابحة لمشاريع التحرير..

لهذا السبب سنكتشف في عمليْ لطفي السيد وناصيف نصار، وهما تتويج لنصوص عديدة، الملامح العامة لتوجهات نظرية تتجه إلى تجاوز الطابع الدعوي العقائدي، نحو تركيب مرتكزات نظرية تدعم مشروع التفكير النظري في الحرية، وفي آفاقها داخل مجتمعاتنا وفي حياتنا السياسية ..

وإذا كان من المؤكد أن كتاب الحريات لا يقدم مجمل ما كتبه أستاذ الجيل في موضوع الحرية، فإن عودتنا إلى تأملاته ومنتخباته، جعلتنا نقف على نصوص أخرى مكمّلة، وهو الأمر الذي ساعدنا في إتمام الصورة، بل تركيبها بصورة أكثر اتساقاً، حيث أدركنا تنوّع جهود لطفي السيد في مختلف لحظات كفاحه العملي والنظري، من أجل الحرية.. إلا أنه ينبغي الانتباه إلى أن عتبة النظر في مقالات لطفي السيد، لم تبلغ درجة التنظير الظاهرة والمحايثةِ لنص ناصيف نصار ولنصوص مجايليه .

ونظراً إلى أننا نتابع بعناية مجمل الإنتاج الفكري لناصيف نصار، فإننا نتصور أن إدراكنا لمحتوى باب الحرية لا يكون تاماً من دون وضع هذا النص كما قلنا في سلّم تطور أفكاره، منذ بدايات بحثه في الاستقلال الفلسفي (1970) إلى أبحاثه في مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (1992)، إلى نقده النظام الكلي، واستماتته في الدفاع عن قيم الفلسفة، ووفائه لآليات النظر الفلسفي العقلاني.. ففي مختلف هذه الأعمال المتواصلة ستنشأ بالتدريج الملامح الفكرية الكبرى المساعدة على ولوج باب الحرية .

إن قيمة نص ناصيف نصار تبرز في كفاءة استيعابه أبرز الجهود النظرية التي سبقته في مجال التفكير في موضوع الحرية، سواء في أصول الفكر الغربي، أو في التأويل العربي لمنظومة الليبرالية كما تبلور في فكرنا السياسي المعاصر، ومن بينها نصوص لطفي السيد ونصوص عبد الله العروي، وما بينهما من نصوص مبثوتة في نسيج الفكر السياسي المعاصر. كما تبرز في استحضاره الكبير للشروط التاريخية التي أطّرت أسئلة الحرية، وسعيه إلى بلورة أسئلة مطلع القرن الواحد والعشرين في علاقاتها بموضوع الحرية، حيث

يقف القارئ على معطيات نظرية وتاريخية متصلة بكثير من أسئلة فكرنا السياسي المعاصر .

أولاً: سؤال الحرية في الفكر العربي

وضّحنا في الصفحات السابقة جوانب من دلالات العنوان الذي وضعناه لهذا الفصل، ونتجه الآن إلى تركيب الخلفية الناظمة التي تؤطر النصوص التمثيلية المستخدمة في إطاره، ذلك أننا سنقرأ العملين المذكورين في علاقاتهما بسؤال الحرية في فكرنا المعاصر، وبناء على تحقيب نظري تاريخي رسمنا بعض معالمه العامة في بعض دراساتنا لنصوص وأسئلة الفكر العربي المعاصر .

فقد سبق أن ركبنا في فصل آخر، تناولنا فيه عقلانيات الفكر العربي النهضوي (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب)، تحقيباً ثلاثياً مستوعباً لجوانب عديدة من تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا؛ يتعلق الأمر بما أطلقنا عليه في الفصل المذكور: لحظة عقلانية إدراك الفارق، لحظة عقلانية المقايسة، لحظة عقلانية وعي الذات.

وقد سمحت لنا هذه النمذجة بترتيب تجليات العقلانيات النقدية في فكرنا ، ونقدّم في الفقرات اللاحقة أبرز المعطيات النظرية المؤسسة لروح اللحظات المذكورة، لتسهيل عمليات بناء التقطيع الذي نمارسه في هذا الفصل، ونحن نقترب من بعض نصوص الحرية والفكر الليبرالي في فكرنا المعاصر.

ترتبط لحظة عقلانية إدراك الفارق بالإرهاصات والجهود الإصلاحية التي تبلوت في بدايات تشكّل الفكر العربي المعاصر في منتصف القرن التاسع عشر، وتمثّلها نصوص كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي. أما لحظة عقلانية المقايسة فتنطبق على جهود مطالع القرن العشرين وإلى حدود هزيمة 1967، حيث فشلت الأنظمة الكليانية والأنظمة السياسية المحافظة في تجاوز الحصار المضروب على مشروع النهضة العربية. وأما لحظة عقلانية وعي الذات ـ التي انطلقت بخطى حثيثة في الربع الأخير من القرن العشرين، وإلى حدود يومنا هذا، حيث ما تفتأ نصوص التأصيل تُكتب في فضاء فكرنا، رغم الهزائم المتواصلة والردّات الفكرية العنيفة ـ فإنها تقدم مغامرة جديدة في

بـاب تركيـب جهـود في البنـاء النظـري المسـاهم والمشـارك في رسـم معـالم كونيـة المستقبل..

نستعين في هذا الفصل، إذن، بمقدمات عقلانية المقايسة وعقلانية التأصيل ، وهما معاً تغطيـان عقـود القـرن العشريـن، ونـدرج مؤلَّـف لطفـي السـيد ضـمن اللحظة الأولى، ومؤلَّف ناصيف نصـار ضـمن فضـاء اللحظـة الثانيـة، لحظـة وعـي الذات، التي تتميز بمساعي التأصيل النظري ، بحكم أن كتابته تعكس في كثـير مـن جوانبها سمات هذه العقلانية، كـما تعكـس مفارقاتهـا الكـبرى. ومعنـى هـذا أننـا نستوعب محتويات المؤلَّفين في إطار جملـة مـن الخصـائص التـي تحـدد السـمات العامة لفكرنا السياسي، حيث ينفتح كتاب لطفي السيد في الحريـات عـلى نصـوص لحظة كاملة في تاريخ الفكر العربي المعاصر ، لحظـة تشـمل نصـوص فـرح أنطـون وأديب إسحاق، ونصوص طـه حسـين وسـلامة مـوسى، وهـي نصـوص تغـذي، كـما وضحنا، أفقاً مشتركاً في تعقّل أسئلة الواقـع العـربي، وتتجـه إلى إنجـاز مقاربـات في إصلاح أعطابه السياسية والذهنية .

وينفتح نص باب الحرية عـلى أفـق النهضـة الثانيـة، التـي تبلـورت عنـاصر رؤيتها السياسية والثقافية بعد هزيمـة 1967، واتخـذت نصوصـها ملامـح عديـدة، تميزت بكثافة عالية في النظر، كما استعانت بمقـدمات العقلانيـة النقديـة والـوعي التاريخاني، محاولةً اختراق السقف النظري الذي بنته أدبيـات الـدعوة إلى الحريـة، خلال النصف الأول من القرن العشرين ، مولدة وعياً جديداً بالذات تجـاوزت فيـه لحظة إدراك الفارق ، التي شكّلت الحقبة الأولى في تاريخنا الحديث والمعاصر.

ولا نريد هنا، ونحن نشدد على تعيين زمـان التحقيـب والنمذجـة النظريـة التي نستعين بها في تأطير مقاربتنا لفكر الحرية وأدبياتها في فكرنا المعاصر، لا نريد إغفال لزوم تنسيب ما نحن بصدده، ذلك أن التحديد الزمني، والتسمية المخصصـة لكل لحظة أو حقبة، لا يستبعدان التداخل والتقـاطع، أي لا يغيـب عنهـا احـتمال حصول الانفلات، أو بروز الاستثناء، أو تشكّل المركَّب في كل لحظـة عـلى حـدة.. إن الترتيب النظري الذي نسترشد به يعدّ مجرد دليل يمكّننـا مـن الاقـتراب مـن عـوالم النصوص، بناءً على مواصفات تسمح برسم معالم ما هو عام فيها، مـن دون إغفـال حصول ما يمكن أن يكون مخترقاً للخطاطة النظرية العامة..

لنفصّل القول، إذن، في صور المماثلة التي أنشأها كتاب الحريات في فكرنا المعاصر.

1 ـ «الحريات» عنوان لحظة المقايسة

جمع إسماعيل مظهر أغلب أعمال لطفي السيد ونشرها في مجلدين كبيرين بعنوان المنتخبات (1937 ـ 1946)، ثم جمع مقالات أخرى وصنّفها تحت عنوان تأملات في الفلسفة والآداب والسياسة والاجتماع (1946)، ونشرت دار الروائع مصنّفاً آخر من دون تقديم بعنوان مشكلة الحريات في العالم العربي (1959)، وهو الكتاب الذي يشكّل عتبة هذا الفصل، بحكم أنه ينفتح على نصوص الحرية في مصنّفاته الأخرى، وفي زمن تشكُّل ما أطلقنا عليه اسم لحظة عقلانية المقايسة أو المماثلة ، وهي نصوص جيل الرواد من الكتّاب النهضويين الذين تبنّوا بالإيجاب أو بالسلب مبدأ التفكير في مشروع النهضة، استناداً إلى نتائج لحظة إدراك الفارق ، لحظة تشكُّل النزعة الإصلاحية في فكرنا المعاصر ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر.

نطلق على هذه اللحظة وعلى عقلانيتها اسم المقايسة، فقد بُني تصور الإصلاح فيها على إدراك حال التأخر، وإقرار أن تجاوزه يقتضي الاقتداء بالتجربة التاريخية للآخر، للغرب الأوروبي بالذات . ولم يتردد فرح أنطون في إعلان هذا الخيار النهضوي بوضوح، فرسم الخطوط الكبرى لتيار إصلاحي يقدّم كتاب الحريات في سياقه علامة نوعية، إن لم تكن علامة فاصلة، بحكم أن السجالات التي عكستها انشغالات فرح أنطون الإصلاحية لم تتجه إلى تركيب نصوص مماثلة لنصوص لطفي السيد في تشخيص الحريات، وفي الدفاع عن الحرية باعتبارها المقابل الموضوعي للحياة . لقد اتجه مشروع التنوير في كتابات فرح أنطون وجهة أخرى ، دعّمت بروحها العامة نزعة استلهام مكاسب التاريخ الغربي باعتبارها الدواء الناجع لعلل التأخر التاريخي العربي..

نكتشف في معطيات مقالات الحريات أننا أمام نصوص تعلن بوضوح تام عدم جدوى مواقف المواءمة التي تبلورت في أعمال الشيخ محمد عبده، ذلك أنه لا يمكن إصلاح حالة اليأس السائدة في مختلف الأوضاع العربية إلا بالتعلم المباشر من أوروبا، ومن مشاريعها التاريخية في النهوض والترقي.

يخصص لطفي السيد مجموعة من مقالات الحريات لتشخيص مظاهر اليأس السائدة في أحوال عصره، سواء في المستوى السياسي أو في المستوى الاقتصادي. ويقدّم بدائلها في دعوته إلى الحريات ، أي في دعوته إلى الليبرالية التي ترد في نصوصه بعبارة «مذهب الحريين» أو «الليبراليزم»، وإذا كانت الليبرالية في أصولها تقدم رؤية محددة للإنسان والمعرفة والمجتمع، فقد عمل لطفي السيد على ترجمة جوانب من هذه الرؤية في نصوصه، بهدف رسم معالم الطريق الأقرب إلى تحقيق النهضة المصرية والعربية.

يرتفع في كتاب الحريات التلعثم الذي ظل سمة ملازمة لنصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي، وهما يتعاملان لأول مرة مع المرجعية السياسية الليبرالية، فقد كانت مهمتهما النظرية صعبة؛ فالأمر يتعلق بالبحث في كيفية إقناع شيوخ حراسة التقليد والاستمرارية بجدوى الاستعانة بالمكاسب التاريخية للحضارة المعاصرة، وذلك بنقل واستعارة التنظيمات التي تؤهل مجتمعاتنا لانخراط أفضل في العالم الجديد . وقد جاءت ترجمتهما لمفاهيم السياسية الليبرالية في صورة مفردات لا تطابق ولا تكافئ في الدلالة مقابلاتها في اللغات الأجنبية، وأدى استنجادهما معاً في عملية الترجمة بمفردات السياسة الشرعية إلى تركيب مفارقات حادة في الخطاب، مفارقات بنت كثيراً من الخلط في النظر، وحدَّت من إمكانية الإبداع بابتكار المفردات الأكثر قرباً من دلالات المفاهيم، ودلالات سياقها النظري العام.

نحن هنا لا نصدر أحكاماً عامة، فقد اجتهدنا في معاينة لغات من ذكرنا كما رُسمت حروفها في نصوصهم، وتبيّنّا على سبيل المثال في كثير من مقابلات الطهطاوي مظاهر المفارقة التي تحدثنا عنها، كما رأينا فيها في الآن نفسه معطيات تعكس جهوداً في التركيب اللغوي المطابق. ولم تكن المسألة في الحالين معاً مجرد مسألة تقنية ، أي لم تكن مسألة ترجمة تبحث عن كلمات لتطابق بها كلمات.. فقد كانت المسألة في تصورنا أكثر تعقيداً من ذلك. لقد كنا في واقع الأمر أمام تنافر المرجعيات النظرية التي تنشئ المفردات، وتركب الصيغ، وتصنع الدلالة .. كما إننا كنا أمام معركة نظرية تتخاصم فيها معطيات الوجود المادي (الصراع التاريخي على تركة رجل أوروبا المريض، وقد بدأت ملامحه الأولى منذ القرن الثامن عشر)، كما تتخاصم اللغات والمعاني والتأويلات والمرجعيات النظرية الناظمة.

فكيف نفسر ترجمة الطهطاوي «الحرية المدنية» بـ «حقوق العباد»؟ وكيف نفسر مرادفته «الحرية الدينية» بمفهوم «الاجتهاد في الدين»؟ وكيف نقبل معادلته الرامية إلى وضع «أخوّة العبودية» أمام مفهوم المساواة؟

تختفي في الحريات نماذج المرادفات التي أوردناها في الاستفهام السابق، ويحضر الإقرار بأهمية المنظومة السياسية الليبرالية في عقلنة المجتمع وعقلنة المؤسسات ، بل إن كل ذلك يحصل في سياق نظرة رومانسية تطابق الحرية بالحياة والحياة بالحرية (انظر ملحق النصوص). وتزداد معاني الكلمات وضوحاً بالخاصيات الأسلوبية المتميزة بقاموسها وسلاستها، التي كانت تتمتع بها نصوص لطفي السيد وكتاباته على وجه العموم.

وما يعزز هذا الحكم هو وعي أستاذ الجيل بأن حريتنا حسب تعبيره «ليست مذهباً نستورده، بل حاجة نحسّها وتخصّنا»[3]. لقد عدد في كلمة له في مجلس النواب جوانب من خصائص مجتمعاتنا في مجال الحريات، سواء في الرأي أو في العمل أو في القانون، مستنداً في ذلك إلى أن قاعدة الإصلاح الأولى تتمثل في الحرية .

يؤسس كتاب الحريات لخيار سياسي محدد، لكنه لا ينخرط في التأسيس النظري المعقّد للمبادئ والمركّب للمفاهيم، بل يتجه إلى الإقرار المباشر بأهمية الحرية في معالجة مظاهر اليأس السائدة في مجتمع متأخر ومحتل .. وهو لا يتردد في إسناد رؤيته بجملة من المعطيات الأخلاقية، محاولاً مواجهة مآزق الصراع السياسي الدائر في وطنه، في زمن انخراطه في الإصلاح، زمن الحرب العالمية الأولى وما تلاها، زمن مقاومة الاستعمار البريطاني. ومن هنا أهمية مقالته الأخيرة في الحريات : «التفكير في كيفية قيام تعاون عالمي قادر على المحافظة على السلم والإخاء»[4].

ولأن لطفي السيد لم يكن مجرد كاتب ملتزم بتحرير مقالات أسبوعية في الجرائد التي أنشأها أو التي كان ملتزماً بالكتابة فيها، بل إنه انخرط كذلك في مجال العمل السياسي الوطني لمقاومة الاستعمار ومغالبة مظاهر التأخر في

([3])أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي (بيروت: دار الروائع، 1959)، ص 10.

([4])المصدر نفسه، ص 150.

بلاده، فقد تمتعت نصوصه بقوة نظرية وبُعد عملي متصل بمعاركه السياسية في الواقع، حيث كانت تختزن نصوصه كثيراً من المعطيات السياسية العينية التي تشخّص مظاهر اليأس السائد في مجتمعه وفي مجتمعاتنا .

ونقصد هنا بالقوة النظرية في آثار لطفي السيد إيمانه العميق بدور الأفكار في تغيير المجتمع، ودور الذهنيات المستندة إلى مقدمات الفكر العصري في إنارة طريق المجتمع ، ولهذا السبب شكّلت الواجهة الصحافية، وهي واجهة الكتابة الهادفة إلى درء المفاسد المتغلغة في الواقع، واحدةً من الآليات التي مارسها بكثير من الحماس والإيجابية. وأثمرت نصوصه التي ساهمت مع نصوص أخرى لمجايليه في تعبيد الطريق نحو بناء النظرة الأكثر قدرة على التقاط أسئلة التاريخ والسياسة في واقعنا..

تحيل مفاهيم كتاب الحريات إلى جوانب عديدة في المنظومة السياسية الليبرالية، ولأن الرجل خاض كثيراً من المعارك السياسية الواقعية، باعتباره أحد الفاعلين في تيارات الحركة الوطنية وحركات الاستقلال، فإنه لم يجد نفسه معنياً بالتأصيل قدر انخراطه في الدعوة وسعيه إلى تركيب برامج عملية في مسلسل الإصلاح. فالقواعد النظرية الكبرى مؤسسة في المنظومة الليبرالية التي تعبّر في تصوره عن نموذج نظري محدد المعالم، نموذج يمكن أن يستفيد منه الجميع، والمحيط الاجتماعي والسياسي المصري والعربي لا يمكن أن يشكّل أي استثناء في باب معارك مواجهة الاستعباد والاستغلال والاستعمار، وذلك بالدعوة إلى الحرية . لهذا يتجه الكتاب إلى تقديم تشخيصات تعنى برصد مظاهر غياب الحريات في مختلف مجالات الحياة، في القضاء والصحافة والاجتماع والخطابة وفي التشريع. وقد قدّمت معطيات التشخيص في النص ما اعتبره لطفي السيد» حالة اليأس الأخلاقية والاقتصادية والسياسية»، وهي الحالة المجتمعية العامة المؤشرة على غياب الحرية في زمنه.

لا يقترب النص في تشخيصه الحرية وميادينها مما يمكن أن يعتبر غُلُواً، وهو ينظر إلى الحرية باعتبارها «مناط التكليف والمسؤولية». إنه يدافع عن الليبرالية متمماً آثار فرح أنطون وأديب إسحاق، مستحضراً في ذهنه بعض مقدمات المعتقد السياسي الليبرالي، من دون عناية بسؤال إمكان الليبرالية في مجتمع خاضع للاحتلال، مجتمع تؤطره مرجعية فكرية متصلة بسقف التقليد الموروث من أزمنة بعيدة..

انخرط لطفي السيد في تأسيس الجامعة المصرية لتشكّل فضاء بناء المعرفة والرأي المساعد على بناء الفكر الجديد ، الداعم لمشروعه السياسي، وأنجز ترجمات بعض أمهات كتب الفلسفة الإغريقية لأرسطو في السياسة والأخلاق، وهو ما يندرج ضمن أعماله في التنوير وفي الانفتاح على المكاسب النظرية الكبرى في تاريخ الفكر . وقد كان فرح أنطون بدوره وهو ينشئ منبر الجامعة (1897) قبله، معنياً بغرس قيم الأنوار في فكرنا المعاصر ، كما كان سلامة موسى يتجه إلى تحرير مقالات معنية بتوسيع دائرة الاهتمام بالعلم ، لمحاصرة القيم المعرفية والأخلاقية المتصلة بمعارف عصورنا الوسطى، حيث ساهمت جهوده الوضعية بطريقة غير مباشرة في تعزيز جبهة الليبرالية السياسية.

وإذا كان مبدأ المقايسة يشكّل الجامع المنهجي في الرؤية بين مَن ذكرنا مِن أعلام النهضة، فإن ملامح الانتقاء والاختزال تشكّل بدورها بعض سمات النصوص التي تبلورت في هذه اللحظة (انظر عيّنة من نصوص لطفي السيد في الملحق).

2 ـ وعي الذات وانفتاح «باب الحرية»

مثّلث كتابات لطفي السيد العنوان الأبرز في الليبرالية العربية، برومانسيتها وتلجلج عباراتها، كما مثّلت الصورة النموذجية لخطاب سياسي في الدعوة إلى الحريات بمختلف أشكالها، خطاب يضع مبدأ النجاعة في العمل فوق كل اعتبار ، وذلك رغم الحواجز والموانع التاريخية التي كانت تحول دون انتشاره على أوسع نطاق. وشكّلت مواكبة كتاباته ـ وكتابات جيله في مصر وفي الشام على وجه الخصوص، لكثير من مظاهر التفاعل السياسي المتصل بقضايا التحرر من قبضة الاستعمار، وبناء نظام سياسي نيابي يقطع مع أشكال الاستبداد السائدة في مختلف المجتمعات العربية ـ ما يعتبر عوامل داعمة لخياراته وبرامجه في الإصلاح.

ويمكننا أن نفسر المحدودية النظرية والتاريخية لآثار لطفي السيد ومجايليه بسيادة سقف في النظر معادٍ للعقل وللتاريخ . كما إنه يمكن أن نفسر المحدودية المذكورة بالصعوبات التي واجهت عملية إدراك النخب العربية للمذهب السياسي الليبرالي في صيرورته المركّبة. وإذا كنا نعرف أن هذا المذهب قد تشكّل خلال مساحة زمنية تفوق ثلاثة قرون، حيث تبلورت أسس

ومبادئ الحداثة السياسية، في تفاعل مع إيقاع معيّن في التاريخ، متصل بدوره بثورات في المعرفة والمجتمع وتغيّر في الذهنيات، أدركنا التحديات التي كانت تواجه داعية الحرية في فكرنا، في لحظات سعيه إلى بناء ما يدعم التغير والتغيير السياسي الذي يتطلع إليه .

ومما زاد في محاصرة التيار الليبرالي ودعاوى الحرية في فكرنا السياسي، المواقف الراديكالية للفكر السلفي وللتيارات الاشتراكية والقومية، التي ظلت تقف بالمرصاد لدعاة التنوير والعقلانية السياسية ، من الذين اختاروا التحصن بالآداب السياسية، المعزِّزة لقيم الحرية والتنوير في مواجهتهم استبداد الأنظمة، واستعبادها المواطنين داخل مختلف الأقطار العربية. وقد ازدادت محاصرة التوجّه الليبرالي في منتصف القرن الماضي، وخلال فترة حصول أغلب الأنظمة العربية على استقلالها السياسي.

فقد واكب مرحلة الاستقلال استيلاء بعض الضباط على السلطة السياسية في بعض الأقطار العربية، وحصول ثورات سياسية تبنّى قادتها التوجّه السياسي القومي أو الاشتراكي، أو الاثنين معاً، فتمّ الانتصار لشعارات التنمية والوحدة على حساب قيم الحرية والتحرر ، وحوصر ما تبقى من ملامح المنزع الليبرالي في الثقافة السياسية العربية. ومما رسّخ هذا الأمر لجوء الأنظمة التي حاصرت المشروع السياسي الليبرالي إلى تحصين ذاتها داخل لعبة الحرب الباردة، التي أصبحت العنوان الأكبر لنظام عالَم ما بعد الحرب العالمية الثانية، إلى حين سقوط المعسكر الاشتراكي في نهاية الثمانينيات.

لكن تجربة الأنظمة الاشتراكية والأنظمة القومية الشمولية في الوطن العربي، لم تنجح في بلوغ مراميها في الإصلاح. بل إنها، وقد كسرت وتيرة التحول الليبرالي الديمقراطي الفتيّ في الوطن العربي في الربع الأول من القرن العشرين، أعادت سؤال النهضة إلى عتباته الأولى. وفي هذا السياق تعتبر هزيمة 67 بمثابة أمارة كبرى فاصلة في موضوع فشل أغلب التجارب السياسية العربية التي تربّعت على كراسي السلطة بعد الاستقلال .

وفي سياق مواجهة الهزيمة وتداعياتها على الوجود السياسي والوجود القومي، وعلى مشاريع النهضة والتنمية والتقدم، تبلورت في الفكر السياسي العربي خيارات نظرية جديدة، محاولةً الاستفادة من الرصيد التاريخي والرمزي لخمسة عقود من المحاولة الهادفة إلى تجاوز مظاهر التأخر التاريخي.

فقد تبلورت في سبعينيات القرن العشرين توجهات فكرية جديدة، اعتنت بإعادة بناء قضايا وأسئلة الفكر والواقع في الوطن العربي، وأصبح مشروع التحديث السياسي، مشروع بناء الديمقراطية كبديل من أنظمة الاستبداد السائدة، يشكّل الإطار الجديد للعمل وللفكر في ثقافتنا السياسية الساعية إلى نفض تركة عقود المفاضلة المراوغة، التي كانت تقايض التنمية بالديمقراطية، وتقايض الوحدة بالديمقراطية، لكنها لم تتمكن من بلوغ مراميها لأسباب متعددة ليس هنا مجال عرضها ولا تحليلها .

وإذا كانت سمة المماثلة التاريخية تُعدّ السمة الأبرز في ليبرالية مطلع القرن العشرين، فإن السمة التي رسمت الملامح الكبرى للدعاوى الليبرالية في نهاية القرن العشرين، تتمثل في مساعي التأصيل النظري الذي يعبّر عن وعي جديد بالذات. نقصد هنا مساعي الفكر النقدي الذي يروم إعادة بناء أصول الفكر الليبرالي وأصول نظرية الحرية، للتمكن من تركيب مقومات النظر السياسي الحداثي في فكرنا المعاصر ، من دون أن يعني هذا الأمر غياب مبدأ المماثلة من جهود التأصيل.. فالتأصيل النظري في تصورنا يشكّل مشروعاً في النقد لا يرفض المماثلة ، إلا أنه لا يعادلها بالمطابقة، بل بالاستيعاب النقدي، وهو يتجه إلى البحث عن التكافؤ، ويسلّم بدور المثاقفة المؤسَّسَة في إطار المنزع التاريخاني، المسلِّم بوحدانية التاريخ البشري رغم تنوع إيقاعاته في سياق الأزمنة المتلاحقة، وفي إطار الأمكنة المتفرقة..

ونستطيع أن نكتشف في جهود عبد الله العروي وعلي أومليل وبرهان غليون ومحمد أركون وهشام جعيط وغيرهم، عناصر نظرية عديدة متصلة بإرادة في التأصيل الفلسفي لأسئلة الحرية ومشروع الحداثة السياسية في فكرنا المعاصر ، وفي الأفق نفسه تحضر نصوص ناصيف نصار، التي اختارت طريقاً محدداً في تركيب أسئلة النظر السياسي، وذلك بالاستناد إلى مقدمات الفلسفة السياسية الحديثة، وهي المقدمات التي بنت، كما هو معروف، قواعد التيار السياسي الليبرالي في الفكر الحديث .

واكبت نصوص التأصيل النظري المعزَّز بوعي جديد للذات في تاريخيتها ، جملة من المتغيرات السياسية الرامية إلى العودة إلى قيم الديمقراطية . فشكّلت نصوص مَن ذكرنا من المفكرين والباحثين جوانب من الأرضية النظرية التي نفترض أنها هيأت وتهيئ الروافع الفكرية، القادرة على إسناد

تحولات الواقع، وتطلعات الفاعلين فيه، لتجاوز أنظمة الاستبداد، وتجاوز الفساد السياسي المستشري في الأنظمة العربية المهزومة .

يقف ناصيف نصار في مصنّفه الأخير أمام باب الحرية ، ليضع فوقه وتحته علامة دالّة تطابق الحرية بالوجود بالفعل ، ذلك أنه وضع تحت عنوان كتابه وفوق باب الحرية عنواناً فرعياً سماه انبثاق الوجود بالفعل . وقد حرص على وضع هذه الصيغة الفلسفية المكثّفة ليدرج عمله في خانة التقاليد الفلسفية في الكتابة، وذلك رغم تنوع معطيات فصول الكتاب، وتنوع أساليبه في المقاربة .

تقدم معطيات هذا الكتاب ونتائج عمله الأسبق منطق السلطة ، نوعيةَ التحول الحاصلة في كتابات ناصيف نصار؛ فقد انتقل بفضل معطيات هذين المؤلَّفين، من محاولات التجريب في النظر وفي الكتابة، التي استنفد فيها عقوداً من الزمن، مخلصاً لرسالة الفيلسوف، إلى عتبة فكرية تؤهله لإنتاج نصوص مبدعة في فكرنا المعاصر.. ففي هذين العملين الأخيرين نكتشف نضج الفكر والعبارة، وانفتاح الفكر على أسئلة الذات وأسئلة الآخرين، في تركيب نصّي عزّ مثيله في كتاباتنا الفلسفية المعاصرة .

إننا لا نبالغ عندما نصف مصنّف باب الحرية بما أطلقنا عليه من نعوت، فنحن نتابع بكثير من الحرص نوعيات الحضور الفكري الذي يتمتع به الرجل، في فضاء فكرنا المعاصر، ونراقب بحكم وحدة التخصص الأكاديمي كيفيات تطوره وهو يبني مشروعاً في النظر الفلسفي من دون تردد، بل إنه يغامر ببحث إشكالات وقضايا فكرية ذات ارتباط عميق بأسئلة التاريخ والسياسية والفلسفة، مع يقظة فكرية تمنح إنتاجه النظري قوة وفاعلية، وسط فضاء ممتلئ بكثير من الضجيج والصخب، وقليل من النظر النقدي الهادئ والفاحص والمُحلِّل .

ندرج هذا الكتاب، كما أشرنا آنفاً، في سياق لحظة عقلانية وعي الذات عقلانية التأصيل النظري ، الهادف إلى إعادة البناء وإعادة التركيب المصحوبين بتحيين الأسئلة، ومحاولة توطينها في مناخ مختلف عن المناخ الذي تبلورت في إطاره. وفي هذا السياق، نكتشف أن الباحث معنيٌ بوضع مصنّفه في إطار محدد، إطار إعادة بناء مشروع النهضة العربية ، وهو يطلق على هذا الإطار

اسم «النهضة الثانية»، وهي تسمية ترد في أعمال مفكرين آخرين يتحدثون بلغة قريبة من لغته، وتجمعه معهم وحدة الأفق التاريخي والمعرفي ، وكثير من أواصر القربى النظرية، نخص بالذكر منهم الذين كانت لهم الأسبقية في إطلاق التسمية ذاتها على طموح زماننا، كورثة لتقهقر مشروع النهضة الأولى في فكرنا المعاصر ، نحن نشير هنا بالضبط إلى كل من أنور عبد الملك وعبد الله العروي. فقد أطلقا في كثير من نصوصهما في الستينيات من القرن الماضي، تسمية النهضة الثانية ، المقرونة بمساعيهما النظرية الرامية إلى تجاوز عثرات وأخطاء النهضة الأولى، التي أفلست مشاريعها، ولم يتمكن روادها من تحقيق طموحاتهم في النهضة والتقدم.

إضافة إلى ذلك يسلّم ناصيف نصار بكونية المكاسب الفكرية والتقنية التي تبلورت في العالم المعاصر ، لكن تسليمه لا يجعله يقبل المماثلة الميكانيكية، التي تستعين بوسائل النقل والنسخ، بل إن كونية المكاسب المنتَجة في الفكر المعاصر تقتضي في نظره وفي آثاره أن يشترك الجميع في طبعها بالطابع الكوني، الذي يمنحها جدارة التعبير عن المشترك الإنساني .. ولهذا تشكّل عمليات إعادة البناء في هذا النص، وفي مختلف أعمال المؤلِّف، الوسيلة النظرية المساعدة على بلوغ مرمى الكونية، حيث تحقق الذات في لحظات وعيها بذاتها ، وسعيها إلى تأصيل مشاريعها في الفكر ما يساهم في تحويل كثير من المفاهيم والمواقف في ضوء الخصوصيات التاريخية، وهو الأمر الذي يضفي على مكاسب الفكر سمات الوعي الذاتي النقدي، فيتمكن من مغادرة لحظة الاكتفاء بالمماثلة، والنسخ في ضوئها وعلى منوالها، إلى لحظة التركيب الذاتي المؤصِّل للنظر، التركيب الذي يصنع الفكر بطرق جديدة، مطابقة لمقتضيات التاريخ في كلّيته، وفي تنوعه ..

ثانياً: نحو إعادة بناء الحرية في الفكر العربي

ينفتح باب الحرية على أربع بوابات مرتبة بطريقة متداخلة ومتقاطعة في واحد وعشرين فصلاً، لتُشرَّع بعد ذلك مرة أخرى على باب الحرية ، فنكتشف أننا أمام عالم جديد، أما البوابات فنحن الذين نرسمها انطلاقاً من نوعية موضوعات الفصول، وهكذا تصبح فصول الكتاب مدرجة في أفق البوابات والمداخل الكبرى الآتية :

ـ بوابة تمجيد الحرية.

ـ بوابة إعادة بناء الحرية.

ـ في مفارقات الحرية.

ـ في نقد الليبرالية.

أما الباب الأخير، وهو بديل الخاتمة في النص، فقد منحه الباحث عنوان النص الكامل، باب الحرية ، ولعله يحمل في ثنايا فقراته روح كتاب آخر داخل الكتاب، ذلك أننا ندخل باب الحرية لنغادره صوب بابها مجدداً..

نقف في بوابة التمجيد على فصول عديدة أبرزها «في عظمة الحرية وضعفها»، وفصل «الحرية شرط أعلى للعقل» ثم «الحرية مسؤولية». وفي بوابة إعادة البناء نواجه مجموعة من الفصول الرامية إلى كشف نوعية وآليات عملية إعادة البناء ، حيث يقدم الباحث عيّنة من المحاولات الفكرية التي خاضها، وهو يتجه إلى إعادة تركيب الأسئلة والمعطيات استناداً إلى مصادر فكر الحرية في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، واستناداً أيضاً إلى المعطيات النظرية والتاريخية المحلية، التي تستدعي عملية إعادة البناء المرادفة في النص لمطلب المشاركة في تركيب المشروع الليبرالي في فكرنا السياسي المعاصر ، ونعثر في هذه البوابة أيضاً على فصل يعنى بتوضيح كونية سؤال الليبرالية ، وفصل مخصص للمبادئ الكبرى التي أسّست المعتقد السياسي الليبرالي، كما نعثر على فصل يتغنّى فيه الباحث بلزوم الانخراط في حضارة الحرية .

نعاين في فصل المبادئ الكبرى للحداثة نقاشاً فلسفياً يتوخى حصر مبادئ المشروع السياسي الليبرالي وهي :

1 ـ مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية، ويقدم فيه الباحث نقداً قوياً لمفهوم التعاقد، محاولاً استبدال المفهوم السابق بالمفهوم الإغريقي لاجتماعية الإنسان .

2 ـ مبدأ الترابط بين الحرية والعقل.

3 ـ مبدأ الترابط بين الحرية والعدل.

4 ـ مبدأ الترابط بين الحرية والسلطة.

ويعمل الباحث لحظات تفصيله القول في المبادئ السابقة، على إعادة بناء أزواج المفاهيم التي تشكّلها المبادئ المذكورة، وهو ما يبرز المنحى النقدي في الفصل .

أما بوابة نقد الليبرالية ، فإنها تجمع الفصل المتعلق بموضوع «العولمة وسؤال الحرية»، والفصل الذي يدعو فيه الباحث إلى ربط نقد الليبرالية بالتفكير في تعميق التضامن وتوسيعه من منظور أخلاقي ، وذلك لتجاوز الأزمات والتحديات الكبرى التي تواجه العالم المعاصر، ثم فصلٌ في الرد على الدعاوى التي تعتبر الليبرالية نهاية التاريخ .

أما بوابة المفارقات فيشخّص فيها موضوعات فقدان الحرية بإطلاقها، ومنع الحرية عن أعدائها، ثم الإكراه على الحرية، مستنداً في ذلك إلى ظواهر ومعطيات تشخّص نتائج امتحان مغامرة الحرية في التاريخ وفي العقل .

ويختتم الكاتب مصنَّفه بـ باب الحرية ، وقد كتبه بلغة خاصة، وقدّم من خلاله وبواسطته صورة أخرى من صور كفاءته النظرية والإنشائية، في مقاربة الأسئلة الفلسفية الكبرى في فكرنا المعاصر.

حمل هذا الفصل عنوان الكتاب، ووضعه المؤلف، كما قلنا، بديلاً من خاتمته، وقد استلهم في روحه صيغة كتاب المواقف للنِّفَّري، وشكّل لحظة نظرية قوية في النص، نقلت قرّاءه من باب البناء النظري التحليلي المُحكَم والمتسلسل حسب قواعد المعمار الفلسفي في الكتابة، إلى باب الكتابة الشعرية والمقاربة الصوفية والموقف الوجودي، وهو ما منح الكتاب والكاتب امتياز الانفتاح على أسئلة وأساليب غير معهودة في نصوصه الأخرى .

إضافة إلى أن نمط كتابته كشف أمامنا بكل وضوح أن الصرامة النظرية المعتادة في نصوص ناصيف نصار قد تكون مجرد قناع يخفي كفاءاته الأخرى في التخيّل والابتكار، وفي الترسل الكاشف عن عمق إدراكه قضايا الفلسفة والفكر، بل تحويلها إلى موضوعات قابلة للمعالجة بأكثر من صيغة وشكل.

ورغم الإيحاءات التي يتركها بعض مفردات وعبارات هذا النص المفتوح

في ذهن بعض القرّاء، فإننا نتصور أن الروح التي كُتِب بها سمحت ببناء متن جديد داخل المتن الأصلي، ولم يعد بإمكاننا أن نعـرف أيهـما الأصـل وأيهـما الفـرع. أيهـما النظر، وأيهما التمثيل. أيهما النص وأيهما التكملة. أيهما البداية. وأيهما النهاية.

لنستمع جميعاً إلى ما قال الراوي في المقطع 20 من باب الحرية :

أوقفني في التراب، وقال لي :

يا آدم، هل نسيت أنك من التراب؟

فقلت:

لا، ولكنني لست تراباً.

فقال:

يا آدم، وهل نسيت أنك إلى التراب تعود؟

فقلت:

لا، ولكنني لن أعود كما كنت .

فقال:

وما الفرق بين ما كنت وما أنت وما ستكون؟

فقلت:

إسأل الحرية.

ثالثاً: وعي الذات، في المخاطرة بالإبداع

تعكس خطاطة باب الحرية المستعرضة بكثير مـن الاختـزال في الفقـرات السابقة بعض علامات التأصيل النظـري للحريـة وللـمشروع السـياسي الليـبرالي، وإذا كان كتاب الحريات للطفي السـيد قـد جعلنـا نعـاين كيفيـة إدراك كتّـاب بدايات القرن العشرين المنظومة الليبرالية، حيث تبيّنّا العناية البارزة بالمشخّص والعيني، وتوقفنا أمام كفاءة التمثّل العربي لتجربة في التاريخ مشفوعةٍ بمحاولـة في النقل، ترى في المشروع الليبرالي أفقاً مناسباً لمطالب الذات وطموحاتها في

تجـاوز مظـاهر الاسـتبداد والتـأخر، فـإن كتـاب ناصـيف نصـار يتجـاوز المعالجـة المشخصة، نحو نوع من الشـمول النظـري، المهمـور بكفـاءة في التعقّـل والمسـاءلة والتحليل وإعادة البناء، مما يبرز نوعيـات التحـول الحاصـلة اليـوم في بنيـة الفكـر السياسي العربي .

صحيح أن باب الحرية مسبوق، كما قلنا آنفاً، بكتاب مفهـوم الحريـة لعبـد اللـــه العـروي، وهـو مسـبوق كـذلك بنصـوص أخـرى لبـاحثين تنـاولوا مفـاهيم وإشكالات الفكر السياسي العربي بكثير من التركيـب العقـلاني والنقـدي، إلا أن كـل هذا لا ينفي المزايا النظرية التـي يتمتـع بهـا عمـل ناصـيف نصـار، والتـي تؤهلـه للصفة التمثيلية التي منحناها له في هذا الفصل.

وما يدعم ما قلناه عن كتابه، في عبارات مكثّفة، هـو أن الشروط التاريخيـة والفكرية التي واكبت وتواكب مؤلّفاته على وجه العموم تشكّل دعائم ومحفـزات تمنح جهوده سياقاً محدداً في تاريخ تطور فكرنا المعاصر.. فقـد نشـأت عـلى سـبيل المثـال مؤسسـات فكريـة تعنـى بقضـايا الفكـر العـربي المعـاصر، سـواء في جوانبـه القومية أو في مستوياته التحديثية، وهو الأمر الـذي يرسـم المعـالم الكـبرى لأرضـية فكرية جديدة في واقعنا. كما إن تطور تعليم الفلسفة في الجامعات العربيـة، رغـم مختلف الإكراهات والعوائق التـي لا تـزال تلاحـق هـذا التعلـيم، ورغـم الانتشـار السريع والمفاجئ لكثير من صنوف الفكر المحافظ والعتيق، فإن الآثار التـي ذكرنـا لرموز كتابة التأصيل في فكرنا، تفتح أمامنا فرصاً جديدة لمواصلة مقاومـة مختلـف أشكال التردد والمخاتلة السائدة في ثقافتنا ..

وفي الجهود الفكرية التركيبية المختزنة في باب الحرية علامـات قابلـة لمزيـد من التطوير ، ذلك أنه لم يعد هناك أحد يشكّ في أهمية الإسناد النظري والتأصـيل النظري لإشكالات السياسة والتاريخ في حاضرنا ، ولعل كثيراً مـن مشـكلاتنا في هـذا البـاب يعـود إلى قصـورنا المتواصـل في بـاب تركيـب المرجعيـة النظريـة السياسـية الحداثية في فكرنا المعاصر ، فهل نملك القدرة على مغالبة التحدي المـذكور ونعمـل جميعاً على توسيع أبواب الحرية في فكرنا وفي مجتمعنا؟

مراجع الفصل[*]

1 ـ العربية

أنطون، فرح. ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون . تقديم أدونيس العكرة. بيروت: دار الطليعة، 1981. (المؤلفات الفلسفية؛ 2)

التريكي، فتحي. العقل والحرية: دراسة في التعقلية . تونس: مطبعة تبر الزمان، [2000].

التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك . تحقيق المنصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية للنشر، 1972.

جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939 . ترجمة، تحقيق كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.].

السيد، أحمد لطفي . تأملات في الفلسفة والآداب والسياسة والاجتماع . القاهرة: دار المعارف، 1946.

ـ . مشكلة الحريات في العالم العربي . بيروت: دار الروائع، 1959.

ـ . المنتخبات . القاهرة: دار النشر الحديث، 1937. ج. I

ـ ـ . القاهرة: دار النشر الحديث، 1946. ج. II

شرابي، هشام. المثقفون العرب والغرب . ط 2. بيروت: دار النهار، 1987.

الطهطاوي، رفاعة رافع. الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي . تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [1973].

عبد اللطيف، كمال. التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

ـ . الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي . الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1999.

(*)بالإضافة إلى المراجع المذكورة، يمكن الاطلاع على الفصلين الأول والثاني على التوالي من هذا الكتاب: «نحو حداثة سياسية عربية: مقدمات وأسئلة،» و«عقلانيات الفكر العربي النهضوي».

ـ . درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي . بيروت: دار الفارابي، 2000.

ـ . العرب والحداثة السياسية . بيروت: دار الطليعة، 1997.

عبد الملك، أنور. الفكر العربي في معركة النهضة . بيروت: دار الآداب، 1974.

العروي، عبد الـلـه. العرب والفكر التاريخي . بيروت: دار الحقيقة، 1973.

ـ . مفهوم الحرية . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1982.

ـ . مفهوم العقل: مقالة في المفارقات . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

موسى، سلامة. النهضة الأوروبية . القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.].

النجار، حسين فوزي. أحمد لطفي السيد: أستاذ الجيل . القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1995.

نصار، ناصيف. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل . بيروت: دار الطليعة، 2004.

ـ . تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحـديث والمعاصر . ط 2. بيروت: دار أمواج، 1974.

ـ . التفكير والهجرة: مـن الـتراث إلى النهضـة العربيـة الثانيـة . بـيروت: دار النهـار، 1997.

ـ . في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الـدول العربيـة مواطنـاً؟ . بـيروت: دار الطليعة، 2000.

ـ . مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشـكلات السياسـة والـدين والأيديولوجيـة . بيروت: دار الطليعة، 1986.

ـ . منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر . بيروت: دار أمواج، [2000].

2 ـ الأجنبية

Djait, Hichem. La Personalité et le devenir arabo-islamique . Paris: Seuil, 1974.

Laroui, Abdallah. La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme? . Paris: Maspéro, 1974.

____ . L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique . Paris: Maspéro, 1967.

____ . Islamisme, modernisme, liberalisme . Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997.

الفصل الخامس

العرب والعالم

نحو تواصل متكافئ ومنتج

مقدمـة

يواجه العالم في مطلع الألفية الثالثة إشـكالات جديـدة مرتبطـة بـالتحوّلات الحاصلة في نهاية القرن العشرين، وبدايات القرن الواحد والعشرين. وتتخـذ هـذه الإشكالات مظاهر عديدة ومتنوعة؛ ففي المجال السياسي نلاحـظ أن انفـراط عقـد المعسكر الاشتراكي، أدى إلى إحداث شرخٍ كبير في مجال العلاقات الدولية ومنظّمات العمل الدولي. أما في مجال ثورة الاتصال والمعلومات التي بلـغ فيهـا إيقـاع التغـير درجة غير مسبوقة، فإننا نجد أنفسنا أمام جملة من المعطيات التي تحتاج إلى كثير من الفحص والفهم، للوقوف على مختلف تأثيراتها في الواقع.

ولعل أخطر مظاهر التغير في النمط الجديد الذي اتخذته العلاقات الدوليـة بعد نهاية الحرب الباردة، تتجسد في بؤر التوتر العديدة الكاشفة عن استمرار غلبة مبدأ القوة على مبدأَي الحق والتوازن . فقد تضـاعفت أزمـات العـالم لعـدم قـدرة المنظمات الدولية على إيجاد المخارج والحلول المساعدة على محاصرتها والحد مـن آثارها وتداعياتها، وذلك بحكم ارتبـاط هـذه المـنظمات بمصـالح الـدول والأقطـاب السياسية الأكثر قوة في المشهد السياسي العالمي.

وقد ارتفعت معـدلات العنـف في العـالم بصـورة مخيفـة، واتخـذت أشـكالاً عاكسة لكثير من مظاهر الفوضى والاضطراب. ومقابل كـل ذلـك حصـل تراجـعٌ في لغة القانون وقـيم التعـاون والتـآزر ، وأصـبح المجـال فارغـاً أمـام تصـاعدِ إرادةٍ في الهيمنة أمْلَتها مصالح الدول العظمى، وذلك على حسـاب الأمـم والشـعوب الأقـل قوة، فسـادت لغـة التسـويغ التـي لا تـتردد في توظيـف ترسـانة القـوانين وأسـلحة الدمار، لترهيب العالم، وفرض اختياراتها السياسـية والاقتصـادية عليـه، رغـم تنـافي ذلك مع مقتضيات التنوع والتعدد في العلاقات الدولية المتكافئة والعادلة .

واجهت البشرية في حقب التاريخ المتلاحقة، كما هو معروف، مشاكل

لا حصر لها، وتمكّنت انطلاقاً من مبادئ التعاضد والتكافل، وبناء مشتركات في الفهم والعمل من مواجهة قضاياها ، كما عملت على إيجاد الحلول المناسبة لإشكالاتها. وإذا كانت قد انخرطت في بعض الأحيان في ترتيب علاقاتها بلغة الحرب والعدوان، فإنها استطاعت أيضاً في بعض منعطفات التاريخ الانتصار على كثير من الأزمات الحادة وتجاوزها بالحوار والعمل الدبلوماسي، مُرسخةً بذلك قواعد التواصلِ والتفاهم، ومدعمةً مبادئ السلم والتوافق .

صحيح أن مشاكلنا اليوم أكثر تعقيداً، وأن أسلحتنا أكثر فتكاً، وأن حروبنا تهدد العالم أجمع ومن دون استثناء، بحكم الأجيال الجديدة من أسلحة الدمار الشامل التي يُحتَمل أن تُسْتَخْدم فيها، إلا أنه ينبغي علينا ألاّ ننسى في الوقت نفسه أن تجاربنا في التاريخ اليوم أكثر تنوعاً وغنى، وأنه بإمكاننا أن نبني بقليل من المرونة وحسن التوافق المستندَيْن إلى تجاربنا في التاريخ، معطيات لا حصر لها في المواءمةِ المساعدةِ على إيجاد الحلول المناسبة لقضايانا في السياسة والاقتصاد والحرب . فلا ينبغي، إذن، إغفال أهمية مبدأَي المرونة والتوافق ، بحكم أنهما يسعفان في بناء قواعد في العمل مبنيةٍ على قيم التوازن والسلام والأمن. ينبغي، إذن، ألاّ نُقلِّل من دور دروس التاريخ في تركيب المواقف المساعدة على التوافقات التاريخية ، الراعية لرصيدنا الإنساني في العيش المشترك داخل التاريخ، بل ينبغي علينا أن نستحضرها باستمرار، ونعتبر أنها وسيلة من وسائل مواجهة قضايانا الجديدة في السياسة والحرب ومختلف إشكالات التاريخ.

نحن نعتقد أِن علامات عديدة حادثة في مطلع الألفية الثالثة، تشير إلى أن العالم في طور إعادةِ تشكّلٍ جديد ، وأن بعض الوقائع التي حصلت في العقدين الأخيرين من القرن الماضي تكشف عن جوانب هامة من الملامح الكبرى والعامة لهذا التحوّل. ذلك أنه ينبغي ألاّ ننسى أن انهيار الاتحاد السوفياتي والمعسكر الشرقي لم يكن حدثاً بسيطاً، ولا يمكن أن يكون حادثاً عرضياً بمعايير التاريخ والسياسة. كما إن عدم قدرة المنتظم الدولي على إيجاد الحلول السياسية المناسبة لبعض المشكلات التي خلّفتها المرحلة الاستعمارية ومرحلة الحرب الباردة في مناطق كثيرة من العالم، ومن بينها مشكل الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، قد راكم بدوره كثيراً من العداء التاريخي بين العرب والقوى الدولية الداعمة للاحتلال الإسرائيلي، وهو الأمر الذي حال دون حصول الأمن والسلام في المنطقة العربية..

لم تعد مبادئ القانون الدولي التقليدية تتمتع بالصلابة التي كانت لها في زمن الحرب الباردة، فقد تمّ اختراق مبدأ السيادة وعدم التدخل، كما تمّ تجاوز مبدأ عدم جواز استعمال القوة بالبحث عن الحلول السلمية للنزاعات بين الدول...

لقد أصبحنا نواجه، إذن، في واقع عالمنا المعاصر إشكالات مركّبة، تضعنا في قلب معركة المساهمة في إعادة ترتيب نظام العالم، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى ضرورة الانخراط الإيجابي في مواجهة هذه القضايا، بهدف فهمها، والمساهمة في عملية إيجاد الحلول المناسبة لها، إلى جانب كل القوى المؤمنة بحتمية العمل المشترك، الذي تفرضه في نظرنا قيم التساكن والتعايش، من أجل إنسانيةٍ أكثرَ وفاءً لقيم التعدد والتوازن والتعاون والعدل، وهي القيم التي دافعت عنها كل العقائد والفلسفات في التاريخ..

صحيح أنه يقع اليوم فوق جغرافيتنا وفي قلب مجتمعنا وثقافتنا كثير من أشكال الاختراق والتمزيق، وأن أوضاعنا العربية بالذات تتعرض لصنوف من العدوان الهادف إلى تحقيق غايات لا علاقة لها بمشروعنا في النهضة، وطموحنا في امتلاك مقومات الكرامة والحضور الفاعل في التاريخ ، إلا أن هذا الأمر الحاصل اليوم بفعل شروط قائمة ينبغي ألاّ يدفعنا نحو العزلة الإرادية أو القسرية، بل إننا نتصور أن أوضاعنا الفعلية المتردية تشكّل أكبر حافز لنا، من أجل بذل مزيد من الجهد المقاوم والمناور، للتمكّن من تهيئة الوسائل والسبل المساعدة على انخراط أقوى وأكثر فاعليةً في معترك العمل الدولي .

نفترض في منطلق هذا الفصل، أن نقطة الارتكاز المحورية المساعدة على تركيب تصورات محددة لمقاربتنا الثقافية والتاريخية لهذه القضايا، تتمثّل في تركيزنا على الأهمية القصوى لدور الذات في وعي مصيرها التاريخي في العالم ، وسعيها إلى إعطاء الأولوية لمبدأ الانخراط النقدي في مواجهة القضايا الدولية ، بالجهد الذي تتطلبه هذه القضايا، من أجل تعزيز قيم الحوار والتفاهم ، ونبذِ القيمِ المدمِّرة للأرصدةِ والسجلات المادية والرمزية التي بنتها الإنسانية بكثير من الجهد والعناء خلال حقب التاريخ..

إن القضايا الكبرى التي تشغل بال العالم تعتبر جزءاً مُؤسِّساً لنظام وجودنا في العالم، ونحن معنيون بها لأن كثيراً من مظاهرها وتجلياتها تنعكس على حاضرنا ومستقبلنا، وتمارس تأثيرها القوي في صيرورة حياتنا. لكل هذه

الأسباب نحرص أن يكون لانخراطنا في مواجهتها بتعاون مع الآخرين بعض النتائج المساعدة في عملية بناء ما يساعد على التقليص من خطورتها، إذا لم نتمكن من تجاوزها بإيجاد الحلول والمخارج المناسبة لها..

لا يتعلق الأمر هنا بعملية تقسيم آلي لطبيعة العمل، تقسيم يميز بصورة فاصلةٍ بيننا وبين الآخرين هنا وهناك، بين ما نطلق عليه بكثير من التجاوز الداخل والخارج، العرب والعالم ، فحرف الواو في العنوان الأكبر لفصلنا «العرب والعالم»، لا يشير إلى المحاذاة والجانبية، ولا يرسم التباعد المفترض في مسافة محددة، بل إنه حرفٌ مؤسسٌ لِتعالقٍ لا وجود فيه للفصل إلا بمقدار الوصل، وذلك رغم كل مظاهر التجافي الحاصلة فعلاً بيننا وبين بعض الأطراف الفاعلة في العالم اليوم..

إن ما نريد الإشارة اليه، والتدقيق في ضبط وتحديد معالِمِه، هو الطابع الدينامي المعقّد لقضايانا في التاريخ . لهذا السبب نحن ملزمون بضرورة المواجهة المركّبة لذاتنا ولإشكالات حاضرنا في الآن نفسه، لعلنا نتمكن بصورة تدريجية من تركيب الإنجازات التي تمنحنا القدرةَ على تخطّي عقباتنا الذاتية، والتقليص من درجة تأثير إشكالات العالم في حاضرنا ومستقبلنا.. نحن لا نفصِلُ، إذن، بين معاركنا في الداخل ومعاركنا المشتركة مع الآخرين في الخارج، فمعاركنا في نهايةِ التحليلِ واحدةٌ، إنها معارك مركّبةٌ، وكل تأجيلٍ لها مهما كانت أسبابه يكرّس تخلّفنا، ويعزز دوائرَ قوةِ الآخرين وانفرادهم بتدبير شؤون العالم من دون التفات إلى مصيرنا..

وَجَّه عمليةَ تفكيرنا في تحليل تصورنا لموضوع العرب والعالم أو العرب ومشاكل العالم المعاصر جملةٌ من المقدمات، بعضها نظري عامّ، وبعضها الآخر مُشخَّص في قضايا نظريةٍ جزئية، متعلقة بموضوعات محددة. نعلن عن هذه المقدمات بكثير من الاختزال، لنعرِّف بمواقعِ أقدامنا في النظر، ثم نواصل التحليل بعد ذلك، مستندين إلى خلفياتها المرجعية الناظمة والمؤطّرة لنمط التصوّر وطرق التحليل، مع عدم إغفالِ مقتضيات وشروط الواقع وضغوط الراهن، والطابع المركّب لشكل معالجتنا وأساليب استخلاصنا النتائج التي سيصل إليها الفصل.

ترتبط المقدمة الأولى بالتاريخ والوعي التاريخي، وترتبط الثانية بالحداثة والتحديث، وتستند الثالثة إلى موقفنا من أطروحتَيْ «نهاية التاريخ» و«صدام

الحضارات»، بحكم حضورهما البارز في كثير من تحليلات الصراع الدولي في السجال السياسي الراهن. أما الرابعة فتتعلق بالمعايير والقيم الأخلاقية العليا التي نستند إليها في نمط تحليلنا وتركيبنا لعناصر البحث الكبرى، بحكم أننا نرى صعوبة التفكير في أسئلة بحثنا من دون الاستناد إلى موقفٍ قيمي محدد.

تحضر هذه المقدمات بصورة معلنة، كما تحضر بصورة مُحايثةٍ لمنطق التحليل وآليات بنائه، وهي تحضر لتساعدنا في عملية بناء منظور محدد لتصورنا موضوع علاقة العرب بالعالم . لهذا السبب سنعمل في الفقرات اللاحقة على تعيين القسمات النظرية العامة المحددة لها ولأبعادها ضمن صيرورة عملنا.

نعتمد في تصوّرنا لأشكال علاقاتنا بالعالم وعلاقة العالم بنا إلى التاريخ ومعطياته الفعلية، وفي هذا الإطار، نحن نعتقد أن أحوالنا اليوم تعدّ مُحصِّلةً موضوعيةً لمسارٍ تاريخي محدد ، وكل مظاهر ترددنا في مجال بناء علاقاتٍ فاعلةٍ ومتكافئة في المجال الدولي تدل على افتقارنا إلى المبادرة المدعومة بالحس التاريخي والفكر التاريخي، سواء في لحظات مُجابهة معضلاتنا، أو في لحظات بناء أشكال من التواصل مع الآخرين.

يترتب على اقتناعنا بلزوم الوعي التاريخي كقاعدة شرطية للتواصل الفاعل ، واستعادة الدور التاريخي المستقل والمبادِر والمبدِع في العالم أمران اثنان: أولهما ، الإقرار بأن أوضاعنا التاريخية العامة مترديةٌ، فنحن لم نستطع التخلص من عِلل تأخرنا التاريخي في مظاهرها المختلفة، في الفكر والسياسة والاقتصاد والتربية والتقنية.. و ثانيهما ، أن تجاوز تأخرنا يتطلب استعمال آليات الفعل التاريخي النسبي، ابتداءً من بناء التصورات إلى بناء التوافقات، إلى إنجاز المشاريع وإعادة رسم معالم الحاضر، ففي التاريخ تشكّل الإرادة التاريخية الواعية الفعل الصانع والفعل المعدِّل والمطور للظواهر والحوادث. وهذا التصور يستند بدوره إلى روح المقدمة الثانية، المتمثلّة في قواعد الرؤية الفلسفية الحداثية للكون والمجتمع والتاريخ.

إن استيعاب مقدمات الرؤية الفلسفية الحداثية، وتمثُّل مبادئ التحديث السياسي والاجتماعي والاقتصادي، يشكّلان معاً أفقاً متكاملاً في النظر والعمل، يُعدّ منطلقاً رئيسياً في عمليات فهمنا لما جرى، ويجري، في عالمنا وفي العالم خلال القرنين الماضيين. صحيح أننا بدأنا نتهجّى أبجدية الإصلاح

والتحديث في منتصف القرن التاسع عشر فقط، وأن هذه البداية ارتبطت بفعلِ اغتصابٍ استعماري مورس على أرضنا ومجتمعنا في الوقت نفسه، إلا أننا مطالبون بالرغم من كل ذلك، بل بسببه واستجابة أيضاً لضغط عوامل متعددةٍ باستيعاب مكاسب التاريخ الحديث والمعاصر، للتمكن من بناءِ ذاتٍ قادرة على المواجهة، ذاتٍ مستوعبةٍ لقيم العصر وأساليبه في العمل والإنتاج والتدبير، وإلا فإننا سنتحصن بالتقليد أمام زحف عالَمٍ لم نعد نتواصل معه، ولا نشارك في ترتيب علاقاته، زحف عالم تتطلب فيه المواجهة الندية والتكافؤ ، وهما معاً يتطلبان ـ بناءً على مقتضيات الوعي التاريخي الذي ذكرناه والذي نحن مطالبون به ـ استيعاب كل ما هو متاح اليوم للبشرية جمعاء، والعمل بمنطق العصر، منطق التاريخ الذي تحدده مفاهيم أساسية من قبيل: الصراع، المصلحة، القوة، وصناعة المستقبل، منطق التدبير العقلاني للمجتمع ولإرادة الفاعلين فيه ، وهو المنطق الذي يعزّز درجات انتمائنا إلى زمن نعيش في فضائه وتحكمنا شروطه الناظمة، من دون أن نتمكن من تَعلُّم مقوماته وأصوله.

أما المقدمة الثالثة، فإنها ترتبط بموقفنا النقدي من الأطروحات التي تمّ إنتاجها في فضاء البحث الذي تشرف عليه المؤسسات البحثية الأمريكية، بهدف تسويغ وتبرير اختياراتها السياسية والاستراتيجية في إعادة ترتيب معالم العالم المعاصر، بعد الهزة التي لحقته إثر تفكّك القطب الاشتراكي .

نحن نشير هنا إلى أطروحتَيْ نهاية التاريخ و صدام الحضارات ، فقد حاول موظف الخارجية الأمريكية الباحث فوكوياما بناءَ الأطروحة الأولى، وعملت الإدارة الأمريكية على تعميم مضمونها على أوسع نطاق، مانحةً محتواها قيمةً تفوق نظامها في المعرفة ونمطها في النظر، وذلك بهدف تقرير تفوّق الاختيارات الليبرالية والنظام الرأسمالي على الاختيارات الاشتراكية ونمط الإنتاج الاشتراكي، كما تمّ تركيبه في تجارب مُحددةٍ في التاريخ الأوروبي والعالمي.

لا تستند هذه الأطروحة في نظرنا إلى الديناميات الاقتصادية والاجتماعية العميقة التي أسّست، وما زالت تؤسس، أنماط حياة الإنسان في الاقتصاد والمجتمع، وهي أشبه ما تكون بحدسٍ نظري عامّ منفعلٍ بحدثٍ حاصلٍ، وتَوجهٍ في الفكر يتغنّى بالنصر الدائم في زمن لا يفتأ يتغير، ولا تزال وتائر تغيّره تبني التناقضات والإشكالات التي لا تنفع في التفكير فيها الأحكام

السريعة والقوالب النظرية المغلقة، من قبيل النسيج النصّي الذي بلورته الأطروحة المذكورة .

أما أطروحة هانتغتون في موضوع صدام الحضارات ، فقد تأكد اليوم أنها تشكّل خلفيةً ناظمةً ومؤطرةً لكثيرٍ من الاختيارات الاستراتيجية الحاصلة والمتواصلة الحصول في السياسة الخارجية الأمريكية.

ونحن نعتقد أن هذه الأطروحة معيبة نظرياً ومليئة بالمغالطات، إضافةً إلى عدم تماسكها النظري، بل إننا نستطيع أن نتحدث عن دورها ليس في تسويغ مواقف سياسية محددة، بل في تأسيس هذه المواقف على أرض الواقع، حيث تمارس الأفكار في بعض الأحيان دور تركيب الحوادث، مثلما أن الحوادث تصنع بدورها كثيراً من الأفكار.. فقد استطاعت هذه الأطروحة في تصورنا، رغم نواقصها المذكورة، أن تمنح حركات الإسلام السياسي المتطرف ملامح محددة في عملية تشبه ما توحي به عبارة انقلاب السحر على الساحر ، مثلما ساهم بعض نصوص حركات التطرف الإسلامي في صناعة أعداءٍ بمقاسات خاصةٍ لا علاقة لها بمقاسات الواقع في تحولاتها وتناقضاتها..

إن الإسلام الحيّ في التاريخ، كما نتصوره، لا علاقة له بشعارات التطرف التي يرفعها بعض التيارات السياسية المخاصمةِ للعالم أجمع. ولعل هذه التيارات في مواقفها الحربية المُعلَنة تشبه مواقف التطرف العقائدي والسياسي التي أعلنتها إدارة البيت الأبيض في الولايات المتحدة الأمريكية عشية أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001، حين شخّصت كل تناقضات العالم في ثنائية الخير والشر، المجردة والميكانيكية . ودافعت عن شعار «الحرب الوقائية العادلة» على «الإرهاب» . ومن هنا، فإننا ندرج أفكار كل من فوكوياما وهانتغتون في خانة واحدة، ونعتبر أن ما بشّرا به ساهم، وما فتئ يساهم، في دعم دوائر الخلاف بين الولايات المتحدة الأمريكية وشعوب عديدة في العالم .

ولأننا نعتبر أن التواصل مطلبٌ حيوي في حياة الأفراد والدول والمجتمعات في العالم، فإننا نرفض مقدمات ونتائج الأطروحتين معاً، ونفكر بنقائض محمولاتهما الأيديولوجية في هذا الفصل، أي إننا نفكر في كيفية تعزيز مبادئ الحوار والتفاهم والتشارك والتعايش، لعلنا نساهم في تقليص الشحنات الدلالية لمفاهيم الصدام والصراع والنهاية والخلاص والحرب، الحرب الوقائية، والحرب الاستباقية، وكذا ما يسمى بالحرب العادلة.

وهناك موجّه آخر فاعل في كيفيات تركيبنا بعض الأحكام والمواقف المعلنة أو المبثوثة في ثنايا فقرات هذا الفصل، يتعلق الأمر بعدم تصورنا إمكانية بناء علاقات دولية متكافئة، من دون الاستناد إلى منظومة قيمية فعالة، منظومة مستبَطَنة في روح المواثيق والقوانين المعلنة في دوائر المنتظم الدولي ، منظومة يكون بإمكانها أن تساهم في محاصرة مكبوتات العنف والتسلط والشر المرافقة لمسيرة الإنسان في التاريخ. نحن ننزع في رؤيتنا، إذن، منزعاً أخلاقياً مفتوحاً على قيم الحداثة وتجارب التاريخ وأنظمة التعاقد والتوافق الوضعية والتاريخية .

لا مفر، إذن، من مواجهة الوضع الكابوسي السائد في العالم اليوم بالمبضع الوضعي التاريخي، وبقيم التسامي التي تمنح البشر مكانةً عليا في التاريخ . ومن هنا نفترض ضرورة بناء جملةٍ من المعايير المساعدة على ضبط آلية التوازن في العلاقات الدولية. صحيح أن تركيب قواعد ناظمةٍ للعلاقات البشرية كان دائماً مطلباً يختلط فيه الطوباوي بالواقعي، وصحيح أيضاً أن مظاهر الاختلاف والتناقض والصراع تشكّل السمات الأكثر غَلبةً في مختلف مظاهر حياة البشر في الكون، إلا أنه ينبغي ألاّ نتخلى أبداً عن هذا المطلب، بل ينبغي أن يتم الاتجاه نحو مزيد من الاستفادة من كل تجارب العلاقات الدولية، للتمكن من حمايةِ الرصيد التاريخي الكبير، الذي أنجزه البشر في تاريخ علاقاتهم، والعمل على تطويره في ضوء المتغيرات الجارية في العالم .

يمكن تلخيص الروح الفكرية العامة لهذه المنظومة الأخلاقية الكونية المأمولة، في الحد الأدنى المشترك على صعيد القيم والمعايير والتصرفات الإنسانية ، ويحصل هذا الأمر بتحقيق نوع من الإجماع على سلسلة من القيم والقواعد الإلزامية، التي ينبغي على الجميع العمل في ضوء مقتضياتها، للمساهمة في وقف مسلسل الكوارث والحروب والأزمات.

أولاً: قضايا العالم المعاصر

نروم في هذا الفصل بناء تصورٍ محدد لنمط علاقة العرب بالعالم اليوم، وذلك انطلاقاً من عيّنة محددة من المشاكل العالمية الكبرى. ونهدف من وراء ذلك تركيب جملةٍ من المعطيات النظرية والتاريخية، واضعين نصب أعيننا أولاً وقبل كل شيء، الأهمية الكبرى التي يتيحها مشروع فعلِ التواصل الإيجابي والنقدي مع العالم ، حيث تسمح اليوم تقنية المعلوميات بتحقيق كثير

من أوجه الترابط المساعدة على خفض درجات التوتر، والحد من آثارها السلبية في حاضر ومستقبل البشرية، وهو الأمر الذي يؤدي عند تحققه إلى إضعاف عوامل العنف والعنف المضاد، التي تُطلَق عليها اليوم تسميات عديدة، لكنها تشير في العمق إلى مسمّى واحد، يعكس درجات الفوضى الضاربة في كل أنحاء العالم.

ولا بد من التوضيح هنا بأن حديثنا عن التواصل في هذا الفصل لا يشير فقط إلى أطراف خارجية، نفترض لُزومَ الانفتاح عليها، وبناء علاقات تواصليةٍ إيجابية ومنتجة معها، بل إن فعل التواصل في مقالتنا يتجه أيضاً لإعادة بناء علاقاتنا مع ذواتنا، علاقاتنا بتاريخنا في تحولاته المتواصلة ، ذلك أن كثيراً من المشاكل المتفاقمة في حاضرنا تعود إلى عدم قدرتنا على التواصل النقدي مع ذاتنا التاريخية المتحوّلة بفعل مقتضيات الزمان ، حيث يهيمن على تصوّراتنا كثيرٌ من الأحكام والمغالطات والمواقف المؤسَّسة على مبادئ ومعطيات غير تاريخية، وهو الأمر الذي تترتب عليه نتائج ساهمت، ولا تزال تساهم، في تعميق درجات تأخرنا التاريخي، المؤدي بدوره إلى مزيدٍ من تعميق مستويات هامشيتنا، وخِفة وزننا المادي والرمزي في المشهد العالمي في تمظهراته المختلفة..

نستعرض في هذا الفصل عيّنة من القضايا العالمية الكبرى التي نحن مطالبون بالتفكير فيها، وتقديم جهد في تحليلها، وبناء تصورنا لكيفياتِ تطويرها، بما يخدم مصالحنا ومصالح الإنسانية، والحد من تأثيرها السلبي في الحالات التي تكون فيها وبالاً على المستقبل البشري. يتعلق الأمر بقضايا التطرف السياسي والعقائدي، وإشكالات العولمة، ثم قضايا السلم العالمي، لنتوقف بعد ذلك أمام موضوع الأقليات والتعدد الإثني، ثم مشكل البيئة والتلوث وما يطرحه من تحديات تمسّ الصحة والتنمية ومستقبل حياة الإنسان في الكون .

ولا شك في ترابطِ مختلف هذه القضايا، وخاصةً عندما يتم التفكير فيها في إطار نظام العلاقات الدولية، وتطور الاقتصاد العالمي، وكذا ثورة الاتصال ومكاسب الفكر المعاصر ومستقبل الإنسانية ، وما يرتبط بكل ذلك من قضايا جزئيةٍ تتفرع إلى شبكة من الموضوعات المعتَبَرة كعناوين مركزيةٍ في المشهد السياسي والثقافي في العالم المعاصر.

ونحن نختار عيّنة من القضايا الدولية ونحاول بناءَ جوانب من معطياتها، ولا ندّعي أن لموضوعات هذه العيّنة مواصفاتٍ خاصة، تجعلنا نستحضرها ونتخلّى عن غيرها. فقد حصلت عمليةُ الاختيار بمعيار درجة قربنا من موضوعها، كما حصلت بمعيارٍ ثانٍ يرتبط بدرجات تطور البحث في مجالها . إضافةً إلى إيماننا بالترابط الحاصل بين موضوعاتها، والترابط القوي القائم أيضاً بينها وبين بعض الموضوعات الأخرى التي لم نفكّر في تقديمها بإعادة بناء موضوعها، ونَخصُّ بالذكر هنا إشكالات الفقر والبطالة والصحة وقضايا المرأة والطفل وحقوق الإنسان وموضوع أخلاقيات العلم، وحدود التطور التكنولوجي في مجال الأحياء، مجال الهندسة الوراثية والتناسخ .. فهي في مجموعها متّصل بعضها بالبعض، وتقدم سجلاًّتها النظرية والواقعية قضايا بالغة الأهمية.

لا نهتم في هذا الفصل فقط بالمعطيات التي رتبناها في الموضوعات المبحوثة، بل إننا نتجاوز ذلك، ونُصوِّب نظرنا نحو محاولةِ بناء الملامح العامة لاختيار يدافع عن ضرورة مواجهة العرب لإشكالات العالم المعاصر، في مختلف تجلياتها وأبعادها، بحكم أن المواجهة تتيح لنا مزيداً من الانخراط مع الآخرين في إيجاد الحلول المناسبة لمآزق الإنسانية في العالم .

نعتمد في تركيب عناصر ومعطيات هذا الفصل على روح المقدمات التي استعرضناها في هذه المقدمة، ونَسْنِدُ أحكامنا ومواقفنا بالمرجعية النظرية المؤسسة لها. وهدفنا من وراء هذه العملية يتمثّل في مسعانا الرامي إلى بناء تصوّر يسمح بوضوح الرؤية، ويجعل نتائجنا قابلة للتطوير، وقابلة لبلورة حوارٍ يُعدِّل من بعض أحكامنا عن الآخرين، أو يغني بعض آفاقها، بما يسعف في النهاية بتطوير منظومة الفكر العربي المعاصر في مجال التواصل مع العالم.

1 ـ التطرف السياسي والديني، الإرهاب المتبادل

يتسم الصراع السياسي الدائر اليوم في العالم المعاصر بسمات متعددة، تكشف عن آليات جديدة في الحرب والسياسة، وآليات جديدة في كيفيات تدبير وإدارة الصراع. يتعلق الأمر بمظاهر الغلوّ الديني السائدة في كثير من العقائد، وهي مظاهر أصبحت متخطيةً للحدود وعابرة للقارات .

ضمن هذا الإطار يُستعمَل الإسلام في جبهة العمل السياسي والحربي

باعتباره الوسيلة الأمضى لمغالبة «جاهلية الأزمنة المعاصرة وجبروتها». ومقابل ذلك يعمل منظّرو وساسة القوة في الولايات المتحدة الأمريكية على ترسيخ هذه التصورات ببناء معطيات أيديولوجية ترى أن الخطر الجديد الذي أصبح يهدد العالم بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، يتمثّل في التيارات التي ترفع شعار استعادة المشروع الإسلامي، ممثلاً في دولة الشريعة الإسلامية، المناهضة في تصوّرهم لقيم السياسة الوضعية والتاريخية .

وإذا كانت تيارات الغلوّ الديني في تصوّرنا لا تعرف ما تقول عندما توظّف مفهوم الجاهلية لوصف حقبة هامة في تاريخ الإنسانية، نقصد بذلك لحظة الأزمنة المعاصرة بكل مكاسبها الكبرى في المعرفة والعلم والتقنية ، فإن منظّري الغرب الأوروبي والأمريكي لا يهتمون بسيرورة تطور الإسلام في تفاعلاته القوية مع روح ورياح الأزمنة الحديثة والمعاصرة، كما لا يهتمون بتعدد الرؤى الإسلامية واختلافها عن تيارات التطرف الإسلامي المتحزبة .

يؤطر الصراع السياسي والاقتصادي والثقافي القائم في العالم اليوم، جملة من الشروط التاريخة الموضوعية، أما عملية تحويله في أدبيات التطرف الديني إلى صراع محكوم بآليات الحروب الصليبية، المتمثّلة في «الجهاد» و«الحرب العادلة»، فإنه لا يساعد في نظرنا على إدراك مختلف أبعاده وتجلياته، ولعل هذا من أسباب عودة الإنسانية المتصارعة إلى لغة لا علاقة لها بروح الصراع الدائر اليوم في العالم.

صحيح أن منطق الحرب لا يهتم، كما تُعلِّمنا ذلك دروس التاريخ، لا بالاتساق النظري، ولا بالتفكير العميق في أسئلة السياسة والتاريخ، وأن مغامرة الصراع بالوسائل الحربية تدفع إلى توظيف كل ما يتيح إمكانية تكسير قوة الخصم، إلا أن المسار الصراعي الذي اتخذه كثير من بؤر الصراع في العالم في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، يتجه إلى تركيب أنماط من الأسلحة والمعارك أقلّ ما يمكن أن توصف به أنها مرعبة ومدمِّرة. فقد أصبحنا نشاهد اليوم في حروبنا القائمة في أمكنة عديدة من العالم، عمليات تقويض عنيفة لكثير من القيم التي بنتها التوافقات والمواثيق الدولية بعد الحرب العالمية الثانية وطيلة النصف الثاني من القرن العشرين .

نتجه هنا إلى توضيح جوانب من الحرب المعلنة بين بعض تيارات

التطرف الإسلامي، وسياسات التطرف التي تنهجها الولايات المتحدة الأمريكية. إن مظاهر هذه الحرب المعلنة والمشخّصة في وقائع وأحداث، تقدم كثيراً من العناصر المساعدة على إدراك أفضل لبنية الصراع وآلياته الحربية والسياسية والثقافية. بل إن إرادة الهيمنة الأمريكية على العالم، وقد أصبحت جليةً بعد نهاية الحرب الباردة، تقدم ـ سواء بدعمها اللامشروط للوجود الصهيوني في المنطقة العربية، أو باختياراتها الاستراتيجية المعادية لقيم التحرر والاستقلال في مناطق كثيرة من العالم ـ صوراً مساعدة في تشخيص مظاهر عدوانيتها . كما إن شكل مواجهتها للإرهاب في أفغانستان بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر، واحتلالها للعراق اليوم، انطلاقاً من مبرر امتلاكه أسلحة الدمار الشامل، وتهديده الأمن في العالم، يقدمان الصور الأبرز في مسلسل ما تطلق عليه الإدارة الأمريكية «مواجهة الإرهاب في كل مكان»، وذلك بإعلان حروب «استباقية» قادرة في تصوّرها المنفعل على كسر شوكة «الإرهاب» وتجفيف منابعه. وقد نتج من هذه الممارسات التي تجاوزت الشرعية الدولية، واستندت إلى منطق القوة وآلة الحرب ، جملة من المآزق والمآسي التي نجد اليوم صعوبة كبيرة في تصوّر كيفية الخروج منها، والتقليص من حدة آثارها المدمرة..

نكتشف في الحروب التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية في مناطق عديدة من العالم نمطاً من المواجهة الشرسة بين لغتين متقاربتين: لغة المحافظين الجدد من ساسة الولايات المتحدة الأمريكية، وهي لغة مشدودة من جهة إلى منطق المصلحة الأمريكية، والقوة الأمريكية، من دون عناية بالمعايير والقوانين التي يأخذ بها المنتظم الدولي، وتعمل بها مؤسساته ، إضافة إلى استخدامها منطقاً في الحرب معادياً لقيم التاريخ، قيم التحرر والاستقلال والحوار. فقد أصبحت أمريكا تعتبر نفسها القطب الدولي الأوحد القادر على ترتيب الملامح العامة لنظام العالم، وتصنّف أوروبا في خانة القارة العجوز العاجزة.

وتستند الولايات المتحدة الأمريكية في هذه التصوّرات إلى جملة من العقائد القطعية الصارمة، وجملة من الأحكام المؤسسة على ثنائيات متقاطعة لا علاقة بينها وبين ديناميات التاريخ الحية والجدلية. أما اللغة الثانية التي يستعملها الطرف الثاني المعادي للغرب الأمريكي ، فإنها لغة التوظيف السياسي والأسطوري لتصوّرٍ محدد للإسلام، تصورٍ تؤسسه تيارات التطرف بطريقة لا

علاقة بينها وبين مرونة المنظومة الإسلامية في قواعـدها النظريـة الكـبرى والعامـة، وفي الروح التاريخية التي اتخذت عبر مراحل تاريخ الإسلام..

إن العودة إلى استعمال مفهوم «الحرب العادلة» المرادف لحروب «الجهاد» يجعلنا أمام أشكال من تفجير الذات وتفجير العالم باسم خـلاصٍ مفـترَضٍ ومتخَيّـل. لقد أصبح العالم هنا يتكلم لغة تستبعد كل إمكانية للحوار والتواصل، ومعنى هذا أننا أصبحنا نواجه أبواباً موصدة، وأن الحوار لم يعد ممكناً.. ويعود بنـا هـذا الأمـر إلى درجة من الحيوانية أقل ما يمكن أن توصف بـه أنهـا تُشرّع للفـوضى المطلقـة، فقد تخلّينا عـن الحـق الوضـعي، وأصـبحنا ننطـق بلغـة «حالـة الطبيعـة»، حالـة التوحش الجماعي الأعمى المولِّد للفتنة والاقتتال..

بنـاءً عـلى مـا سـبق، تصـبح ظـاهرة التطـرف الـديني والسـياسي عالميـةً، ومحكومةً في مستوى منطق الخطاب بآليات متقاربـةٍ، إن لم تكـن واحـدة، آليـات تعتمد لغة التجييش الأسـطورية، النازعـةِ نحـو تركيـب مفـاهيم الحـرب وألغامهـا النظريـة المعـزِّزة والداعمـة لأسـلحة الألغـام المفجِّـرة لكـل مابنـاه الإنسـان بِكـدِّه وعقلانيته وكفاءاته في العمل والإبداع . وقد عملت المظاهر المتزايدة للعولمة، كـما ساهمت تجلياتها الإعلامية، في إضفاء طابعٍ خاص على هـذه الظـاهرة في مختلـف الأبعاد التي اتخذت في السنوات الأخيرة، بل إن بعـض ملامحهـا يـدفعنا إلى إعـادة النظر في نظام القيم التي رَكَّبها الإنسان طيلـة تاريخـه.. وفي العمليـات الانتحاريـة الجديدة التي تُحوِّل الآدميين إلى أحزمة من المتفجـرات صـانعةٍ للـمآسي، ومدعِّمـةٍ لدوائر الحقد الأعمى، ما يقدم الدليل على أننا أمام صور من الرعب غـير معهـودةٍ ولا مسبوقةٍ في تاريخ المجتمعات الإنسانية، صُورٍ تدعو البشرية إلى التفكير في سُبُلِ الخلاص التاريخية والعقلانية..

وفي هذا السياق، نحن نتصور أن بعض الخطابات الساعية إلى فهم الظاهرة المذكورة وتحليلها، قد ساهمت بدورها بأحكامها القاطعة ومواقفهـا الانفعاليـة، في مزيد من تأجيج آليات الصراع ومنحها أبعاداً لا حصر لها، وهو الأمـر الـذي يغـذّي في نهاية المطاف أنماط المواجهة العنيفة الحاصلة اليوم في مناطق كثيرة مـن العـالم، حيث تُزهَقُ أرواح الأبرياء بكثير من الحقد والهمجية .

وإذا كنا نجد صعوبة في تفسير أسباب انتشار واتساع مظاهر التطرف الديني السياسي، والتطرف السياسي الديني في العالم، فإننا نستطيع مع ذلك، بناء على جملة من المعايير والمؤشرات، المساعدة في فهمَ جوانب أساسيةٍ مما جرى ويجري، سواء داخل بنياته وعلائقه المحلية والإقليمية، أو داخل دائرة الفضاء الدولي المعولم .

صحيح أننا أمام ظواهر تاريخية مركّبة ومعقّدة، ظواهر يصعب حصر مختلف العوامل المساهمة في تشكّلها وإعادة تشكّلها، إلا أننا نفترض ـ بناء على مقدمات الفكر التاريخي ومنطلقات المعرفة السياسية الحديثة والمعاصرة التي حددنا بعض ملامحها في المقدمات النظرية العامة لفصلنا ـ أنه بإمكاننا أن نساهم في بناء بعض العناصر النظرية التي تسمح بمقاربةٍ أكثر تاريخية لمعطياتها ونتائجها.

إننا نتصوّر أن استحضار اللغة الدينية في الخطابات السياسية، سواء في العالم الإسلامي أو في العالمين المسيحي واليهودي، يدعونا إلى عدم التخلي عن ممارسة النقد التاريخي والوضعي للخطابات الدينية . كما إن لغة التطرف السياسية العقائدية المتّبعة في بعض السياسات هنا وهناك، تعيدنا إلى منطق في النظر والعمل السياسيين حصل تجاوزهما في أزمنة خَلَتْ. ومعنى هذا أن معاركنا المشتركة في التحديث السياسي، وفي تعميق درجات استيعابنا وتطويرنا لقيم التنوير لا تزال متواصلةً، بل لا تزال مطلوبة بصيغ وأساليب جديدة، لعلنا نتمكن من بناء وإعادة بناء الوسائل التي تتيح لنا تجاوز منطق العقائد النصية المغلقة في مجال العمل السياسي، من أجل فتح الأبواب أمام لغة سياسية أكثر وفاء لقيم العقل والعدل والتوازن، وهي القيم المشتركة التي نفترض أن إنسانية الحاضر مطالبةٌ بإعادة تركيب قواعدها العامة، بروح وضعية مُسلِّمةٍ بأولوية التعاقد والتوافق، وأهمية التآزر والتعاون في مجال العلاقات الدولية، مع لزوم الاستفادة من المعطيات الجديدةِ المتصلة بهذا المجال والمتولِّدة في التاريخ .

وإذا كانت الملاحظة السابقة تتصل أساساً بسياسات التطرف العقائدي المحافظة، كما تبلورت في الاختيارات السياسية الأمريكية بالذات، فإن مواجهة مظاهر الغلوّ في التعامل مع التجربة الروحية في الإسلام، تقتضي مواصلَةَ معركة الحداثة والتحديث السياسي في الفكر العربي الإسلامي، وفي

واقع المجتمعات الإسلامية ، و معركةَ فتحِ بـاب الاجتهـاد عـلى مصراعيـه مـن دون خوف ولا تردد، انطلاقاً من أن مستقبل الإسلام لا يمكن فصله عن مطلب الاجتهاد، الذي يعني أولاً، وقبل كل شيء، الانفتاح على مكاسب المعرفة العصرية ومنجزاتها..

نتصور، إذن، أن بناء علاقة مستوعبةٍ لمتغيرات العالم، تتطلب منا مزيداً مـن بناء وترسيخ قيم الحداثة في الفكر وفي السلوك، وذلك بمواصلة معاركنا في مجـالات الإصـلاح الـديني والثقـافي والسـياسي، وفي مجـال بنـاء مشروع في التوحّـد القـومي التاريخي والديمقراطي، بهدف تمثّل قيم الأزمنة الحديثة وتجارب التاريخ المعاصر..

لا يعني هذا أننا مطالبون بنسخ واستعارة قيم الآخرين، كـما إنـه لا يعنـي التبعيـة والخضـوع والامتثـال لإرادة القـوي والأقـوى، ولا تقليـد الغالـب، بالعبـارة الخلدونية التي تشير إلى وَلَـعِ المغلـوبِ بتقليـد الغالـب .. بـل إن مـا نحـن بصـدد التفكير فيه ورسم معالِمهِ، يعني أولاً وقبل كل شيء، استيعاب ما هـو متـاح اليـوم للبشرية جمعاء ، ونقصد بذلك قيم المعرفة والعلم والسياسـة والاقتصـاد، المنظـور إليها باعتبارها مُحصّلةً لتاريخٍ مشترك. ذلـك أن مكاسـب الحضـارات تعكـس، كـما تُعلِّمنا دروس التاريخ، أشـكالاً مـن المثاقفـة يصـعب فيهـا نفـي الطـابع المتـداخل لجهود البشر المشتركة في التاريخ، حيث تساهم الحضارات المتعاقبـةُ في الزمـان، في رَفْـدِ بعضـها الـبعض داخـل سـياق الصـيرورة التاريخيـة لأفعـال الإبـداع والإنجـاز المتناسِلَةِ داخل دائرة الزمان.

لكننـا نتصـور هنـا، أن روح المبـدأ المتعلـق بمسـاعي الانفتـاح عـلى الفكـر المعاصر ومكاسـب الحضـارة المعـاصرة، في مختلـف تجلياتهـا التاريخيـة والنقديـة، يتضمن في العمق نوعاً من الإرادة الرامية إلى إنجاز نوع من التصالح المطلوب مـع ذاتنا التاريخية في تحولها وتغيّرها. ومعنى هذا أن انخراط ثقافتنا في زمـن الحداثـة وما بعدها، يعني التفكير والمساهمة في مواجهة التحـديات المشـتركة القائمـة بيننـا وبين الآخرين في كل مكان، لـيس فقـط مـع الغـرب، بـل مـع كـل الثقافـات التـي تشبّعت بالفكر الحداثي، وعملت، انطلاقاً مـن تاريخهـا المحـلي وأسـئلتها الخاصـة، على دعم مقـدمات الثقافـة الحداثيـة، بالصـورة التـي تُرَسِّـخها وتُعـزِّز مكانتهـا في الواقع وفي الأذهان...

فقد شكّل انخراطنا القسري في الأزمنة الحديثة والمعاصرة عائقاً مـن عوائـق بلوغ عمليـة التصـالح الضروريـة، وشـكّلت علامـات التـأخر التـاريخي ومعطيـات الظاهرة الاستعمارية بمختلف الجروح التي وَشَمَتْ بهـا جسـدنا التـاريخي، حـاجزاً حال بيننا وبين الانطلاق في تركيب ملامح ذاتنا الجديدة، فنتج من ذلك مزيـدٌ مـن ترسيخ كثيرٍ من مظاهر وآليات المحافظـة والارتبـاك والانكفـاء عـلى الـذات وعـلى حصونها العتيقة، فتأرجحت خطانا، وراوحْنا السير في المكان نفسه من دون حسـم ولا إقدام، وهو الأمر الذي سـاهم في تعميـق كثـير مـن مظـاهر تأخرنـا التـاريخي المركب والعام.

في هذا السياق، نحن نعتبر أن تواصلاً إيجابياً مع العالم في موضوع مواجهـة إشـكالات الغلـو والتطـرف في العقائـد والسياسـات، يفـترض أولاً وقبـل كـل شيء، تحقيق وعي ذاتي مستوعبٍ للمآل العربي، ومؤمنٍ بإمكانيـة إعـادة بنـاء مقوماتنـا التاريخية في ضوء مكاسب الحاضر الكوني في أبعاده المختلفة . إن نجاحنا في بلـوغ مرامي النهضة والتقدم واستكمال التحرير، يعتمد على كفاءتنـا في تحقيـق مطلـب الإدراك الجيد لذاتنا المتحوّلة في الزمان بحكم أفعـال الزمـان. فـلا وجـود في نظرنـا لذاتٍ مغلقة، ولا لهويةٍ مكتملة، فالهوية في التاريخ ، كما نفهمها ، صيرورة وفعـل، إنها دينامية تاريخية مفتوحة، وتنميطاتها التاريخية ينبغـي ألاّ تصـبح قيـوداً، إنهـا مجرد لحظات في سيرورة لا تكتمل ولا تتوقف، وسِـجلاَّت التـاريخ المعروفـة تقـدم أكبر دليل على رحلة التحوّل المؤسِّسة للهويات في التاريخ .

إن بلوغ عتبة التصالح مع الذات استناداً إلى تمثّل مكاسب التاريخ المعـاصر في الفكر وفي الحياة، يحدد في نظرنا الخطوة الأساسية لبنـاء تواصـلٍ منـتج ، حيـث تصـبح محتويـات لغـات التواصـل ومؤسسـاته مُحمَّلـةً برمـوز متكافئـةٍ، فتـتقلص درجات التنافي والتنابذ. ونصبح أمام مؤشرات ضرورية في باب التواصل مع الآخرين في العالم، خدمةً للمصالح والأهداف المشتركة التي يُسطّرها الجميع، ويتوافق عليها الجميع، بناءً على سلَّم من القيم والمبادئ المحدَّدة في صورة قواسم مشتركة مقبولةٍ من الجميع.. إن تحقق هذا الأمر يبدو اليوم مطلبـاً بعيـد المنـال، لكنـه سـيظل في نظرنا أفقاً يتطلع الجميع إلى بلوغـه، لتخطّـي أهـوال الحـروب التـي تتخـذ اليـوم أقنعةً لا حصر لها، مولّدةً مآسيَ لا بداية ولا نهاية لها..

2 ـ السلام في العالم، في البحث عن التوازن المفقود

لم تتخلص البشرية من الحروب وشرورها منذ أقدم مراحل التاريخ وإلى يومنا هذا، ولم تنفع الكوارث التي قضت على عدد هائل من البشر في الحربين العالميتين، اللتين شهدهما العالم في القرن العشرين، وما تلاهما من حروب أخرى في مختلف أرجاء المعمورة، لم تنفع جميعها في بناء حواجز وموانع أخلاقية وقانونية قادرة على تقليص درجات المهانة والإهانة التي تُلحقها الحروب بالإنسانية ورصيدها الحضاري في التاريخ، بل إن بؤر الصراع المشتعلة في أكثر من مكان تكشف بالدليل القاطع تراجع قيم الإيمان بالإنسان ومكانته السامية في الوجود .

تضعنا الحروب وجرائمها وويلاتها أمام أقصى حالات العدوانية في الكائنات البشرية ، إنها تضعنا أمام أفعال تستنكرها الشرائع السماوية والقوانين الأخلاقية والقيم الوضعية، وكذا المبادئ والعِبَر المستخلصة من تجارب البشر في التاريخ.. إن القتل والدمار والإعاقة وإصابة الأبرياء والعُزَّل والأطفال والشيوخ.. وتخريب المنشآت وحرق الآثار ومحو الذاكرات، والآثار النفسية والاجتماعية المتولّدة عن كل ما سبق، تُلحق أضراراً بالغة الخطورة بالحس الإنساني وبقيم التسامي، وتعزّز في الوجدان الإنساني صور الانحدار والاندحار اللذين يؤديان بدورهما إلى مزيد من تقليصِ تطلعات وآمال الإنسان في بناء علاقات إنسانيةٍ متكافئةٍ ومتآزرة، علاقات تقوم على العقل والنظام والتوازن، وتغذّي أخلاق الإنسانية الرحيمة والعادلة، أخلاق مجابهةِ قيم التدمير والعدوان التي لا تسمح في نهاية المطاف بتجاوز أعطاب التاريخ والسياسة والحرب، وهي الأعطاب التي ما فتئت تتمظهر بصورٍ جديدةٍ مُلحِقةً بالإنسان المزيد من عذابات الروح والجسد، المعطلةِ لآمال الإنسانية في بناء مجتمعاتٍ أكثر توازناً، مجتمعاتٍ تُولي عناية أكبر للغة العقل وقيم التواصل والتفاهم..

لم تستطع، إذن، لا تجارب الحروب المروّعة التي اشتغلت في الماضي وتركت آلاف الضحايا، ولا مؤسسات المنتظم الدولي، التي أنشئت بهدف الحد من مسلسلات الأحقاد والحروب، أن تتمكن من وقف آلة الحرب والكراهية والعنف، التي تواصلت من دون هوادة، ضاربةً عرض الحائط بكل القيم والقوانين ودروس التاريخ..

إن أفعال الإرهاب والإرهاب المضاد المأساوية التي تعمّ العالم اليوم،

تدل على سرعة نفاد صبر الإنسان، وتدل على عدم قدرته على معاينة أكثر هدوءاً وأكثر عقلانية لمقتضيات التساكن والتشارك والخلاف في التاريخ. وتجري أمامنا اليوم في العالم صراعات كبرى مسلحة، تخلّف في بعض الأحيان مئات القتلى والجرحى، كما تخلّف عشرات المعاقين من مختلف الأعمار، وبصورة تَنِمُّ عن كثيرٍ من الحقد والعنف والجبروت. ويمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال ما تقوم به الأسلحة الإسرائيلية الثقيلة في فلسطين، وهي تكتسح المخيمات والمدن وتخرب البيوت، بل تُبنَى الأسوار العازلة بروح عنصرية ، ومن دون أدنى اهتمام بالنتائج القريبة والبعيدة لاختياراتها السياسية والحربية، بل من دون التفات كذلك إلى إنسانية الفلسطيني، وهي تُهدِّم بيته وتضعه تحت الأنقاض ميتاً وحياً..

أما التفجيرات الانتحارية التي تحصل هنا وهناك، في صورة ردود فعل أمام القوة العمياء والغطرسة الكبرى للدول المعتدية، فإنها تشكّل سلاحَ من لا سلاح له، وهي تقدم صورة دالة على مظاهر العنف اللامتكافئ في عالمنا . فالقتل الذي تعرّض له الساهرون في مسرح في موسكو من طرف جماعة انتحارية من الشيشان، وحادثة إسقاط برجَي التجارة العالمية في الولايات المتحدة الأمريكية، والخراب الذي ألحقته أمريكا وقوات التحالف الغازي للعراق، والقتل الذي تمارسه إسرائيل يومياً في فلسطين المحتلة، تقدم أمثلة حديثة على عناوين جديدة لصورٍ من الحرب غير معهودة في التاريخ. إنها تضعنا أمام أنماط من الحروب، وصور من العنف والعنف المضاد في القتل بالإرهاب والإرهاب المضاد، فنصبح أمام كوارث لا تساعد لا على إدراكٍ جيد لقضايا التوتر وبؤر الاحتقان، ولا على بناء آليات في التواصل، القادر على تدبير العلاقات الصراعية بأساليب التفاهم التي تنظر إلى الحرب والعنف باعتبارهما من مخلفات ماضٍ لم يستطع الإنسان التخلص منه ، ولا الانتصار على الأوجه الأكثر شقاء فيه، وفي وعيهم الذي يتطلب تطبيباً وعلاجاً عاجلين، تطبيباً للنفس وعلاجاً لأسباب الخلل المولِّد لكل ما سبق ذكره من حقدٍ متبادلٍ بين كثير من المجموعات البشرية في العالم، وذلك بهدف إحلال إنسانية الإنسان في المقام الذي يناسبها، ويناسب رصيد القيم الجميلة التي بنتها في مراحل تاريخها المختلفة، وذلك رغم كل مظاهر البؤس والخوف الخانقة والقاتلة ...

لقد عرفت الإنسانية في أقل من عقد أزيد من أربعين صراعاً مسلحاً، وذلك في الفترة الممتدة من سنة 1995 إلى سنة 2002، وقد توزعت إحصائياً كما يلي: 19 صراعاً مسلّحاً في أفريقيا، 17 صراعاً مسلّحاً في آسيا، 5 صراعات مسلّحة في أمريكا .

وقد خلّفت هذه الصراعات القتلَ والدمار وعِلَلَ الروح والوجدان، إضافة إلى تخريبها المنشآت والآثار، ورسمها معالم كبيرة من صور الجحيم في الأرض. ولا تزال هذه الصراعات تتواصل بأشكال مختلفة. وهناك مؤشرات عديدة تبرزُ استمرار حضور هواجس الحرب وقيمها في العالم في الآجال المنظورة أبرزها:

أ ـ تزايد الصراعات المسلّحة في مناطق عديدة من العالم، حيث تكشف تقارير الأمم المتحدة ومعاهد السلم البحثية كثيراً من المعطيات التي تؤكد عدم قدرتنا على التخلص من اللجوء إلى اختيارات الحرب، في لحظات الخلاف والتوتر الناشئة بين الجماعات في التاريخ.

ب ـ يعادل الإنفاق العسكري العالمي دَخْلَ ما يقرب من نصف سكان العالم، وهو يساهم في تقويض الأمن العالمي، إضافة إلى التهامه الشَّرِه لمردودية الموارد الثمينة، وقد كان يمكن استخدام مَنْسُوبِ هذه المردودية في تعزيز مقومات التنمية البشرية.

ج ـ نشوء بؤر ومظاهر جديدة للصراع بأساليب غير معهودةٍ في المواجهة والحرب، واستمرار بعض البؤر الصراعية مشتعلةً بسبب تورط جهاتٍ دوليةٍ في مساندة بعض الأطراف على حساب أخرى، تحت ضغط حسابات مركَّبة بمنطق الحرب، ومَدعومة بلغة لم تعد مبرراتها قائمةً منذ انفراط المعسكر الاشتراكي. بل إن تعزيز الحرب في بعض البؤر يؤدي في بعض الأحيان إلى المساهمة في صناعة أعداءٍ بمقاسات ومواصفات محددة، ويحصل ذلك بفعل توظيف اللغة الأيديولوجية المساعدة في تأجيج الحرب تحت شعارات مختلفة، ومن أجل إصابة أهداف لا يتم في الأغلب الأعمّ الإعلان عنها .

إن الدعم اللأخلاقي الذي تمارسه الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تعزز ترسانة الأسلحة الإسرائيلية، وتوافق على أشكال التخريب والهدم التي تمارسها إسرائيل بهذه الأسلحة في فلسطين، يقدّم الدليل القاطع على انخراطها في الحرب. ومن هنا، فإنه يلزمنا أن لا نتردد في اعتبار أن الحرب

في فلسطين حرب أمريكية إسرائيلية على الفلسطينيين والعرب ، كما إن حروب الولايات المتحدة الأمريكية الأخيرة في أفغانستان والعراق تكشف أيضاً عن إرادتها السياسية والعسكرية المتجهة نحو إعادة ترتيب العلاقات الدولية في نظام تعتقد أنها القوة الوحيدة المؤهلَّة لبنائه .

د ـ وهناك مؤشر آخر يتعلق بدور الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن في انتشار الأسلحة في العالم، فهم يقومون بتقديم المساعدات العسكرية لدول العالم الثالث، ويتحدثون في المنتظم الدولي عن الحدّ من الأسلحة، ونزع أسلحة الدمار الشامل، التي تُصنَع في الأغلب الأعمّ داخل بلدانهم. وتقدم هذه المفارقة في نظرنا الدليل الأكبر على عدم انخراط الجميع في وقف آلة الحرب التي تزداد انتشاراً في العالم، كما تقدم الدليل على عدم وجود معايير موحّدةٍ وجامعة في المحافل الدولية.

أما ما أصبح يعرف اليوم بـ الحرب ضد الإرهاب ، فقد أدى إلى مواصلة إيقاعات الحرب والعنف بصيغ لا تبدو في أفق اليوم إمكانية توقيفها، ولا إيجاد حلول مناسبة لها، وقد يقتضي الأمر زمناً أطول لكشف شفرتها وتوضيح خفاياها.

يكشف الأسلوب الذي اتخذته الولايات المتحدة الأمريكية في مواجهة الإرهاب بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر المأساوية، عنفَ ردود الفعل التي لا تبحث في الظواهر والحوادث الحاصلة بمنطق المواجهة القادرة على استئصال الأسباب القريبة والبعيدة، قدر ما تتجه إلى إنجاز ردود فعل عنيفة، متناسيةً إمكانية بناء اختيارات أخرى، معتمدة على مبدأ ضبط النفس، وعلى لغة المرونة والتوازن وحتمية المستقبل المشترك .

أمام الوضع الكارثي السائد، نلاحظ أن الأمم المتحدة تجد صعوبةً كبيرة في إعلان مبادئ قادرة على معالجة الشرخ الحاصل في العلاقات الدولية، ليس فقط في موضوع دعاوى محاربةِ الإرهاب ومواجهةِ التطرف، بل أيضاً في ردم الهوة الفاصلة بين مجتمعات الرفاه والوفرة في الشمال، ومجتمعات الفقر والمرض والأمية في الجنوب.

وإذا كان خبراء الأمم المتحدة يؤكدون في تقاريرهم وجودَ ترابطٍ بين أشكال الخلل الاقتصادي والحروب القائمة في مناطق عديدة من العالم، فقد

عملوا بناء على ذلك على بلورة مواثيق لا تفصل بين مسألة التنمية الشاملة ولـزوم تحقيق السلم في العالم . إلا أن هذه التصـورات، رغـم أهميتهـا كـبرامج للعمـل، لا تجد إمكانية لنقلها إلى مستوى التطبيق. ولم يقدم الشمال من أرصدته الفائضة مـا يساعد على بلوغ عتبة التنمية في المناطق الأكثر تضرراً في العالم.

صحيح أن هناك ملامح عامة لدينامية تغيرٍ جارية، قد تكون لها انعكاسـات على العلاقات الاستراتيجية بين دول الجنوب، ومن بينها الوطن العربي، إلا أن هـذه الملامـح العامـة للدينامـيـة المشـار إليهـا لا تبلـغ مـداها، بـل إن مواصـلة الولايـات المتحدة الأمريكية أساليبها العدوانية عـلى منـاطق كثـيرة في العـالم، يعـود بمواثيـق العمل الدولي خطوات إلى الوراء.

ويكتشف العالم يوماً بعد يوم أن الولايات المتحدة تخلَّت تمامـاً عـن القـيم الكبرى المفترض أنهـا الموجّـه الحاسـم في حيـاة المجتمعـات البشريـة، وهـي تشـهر أسـلحتها في أمـاكن عديـدة مـن العـالم، فتغتصـب العـراق عنـوةً، وتـدعم الكيـان الصهيوني وهو يمارس أبشع أشكال القتل والتدمير في الأراضي الفلسـطينية المحتلـة، وتهدد دولاً أخرى بحجة احتضانها للإرهاب، أو توفُّرها على أسلحة مهدِّدةٍ للسـلام والأمـن في العـالم.. ورغـم أنهـا تلجـأ في مختلـف تحركاتهـا إلى البحـث عـن حلفـاء وتقديم بعض التنازلات المؤقتة هنا وهناك، إلا أنها لا تتردد في تَوعُّد كل من يقـف في وجه جبروتها.. وإذا كان مسلسل الطغيان الأمريكي يستند إلى رؤيـة اسـتراتيجية محددة، فإن دروس التاريخ تفيد في هذا الباب أن الصعود التاريخي لقوة سياسـيةٍ مرهونٌ بشروط محددة، وأن حصول خَلخلةٍ تاريخيةٍ في قلب هذه الشروط يقلـب الموازين . لهذا السبب نؤكـد أهميـة التفكـير في إعـادة تركيـب التوازنـات الدوليـة القادرة على التقليص من حـدة درجـة المغـالاة وأشـكال الشـطط التـي اتّسـم بهـا الحضور السياسي والعسكري الأمريكي في العالم في نهاية القـرن العشريـن وبـدايات القرن الواحد والعشرين .

3 ـ البيئة والتلوث، في المحافظة على الأرض والإنسان والمستقبل

يشكّل مجال العناية بقضايا البيئة في المنتظم الدولي، موضوعاً متصـلاً بإشكالية التنمية الاقتصادية وأسئلة التطور البيئي بفعل التطورات الحاصلة في المجال الصناعي . ويتأسس هذا المجال انطلاقاً من التحولات الهائلة التـي عرفها العالم في الثلث الأخير من القرن العشرين. وقد أصبحت هذه القضايا

عنواناً لجدل ما فتئ يبني مجاله المعرفي المخصوص، ويعمل على تعميم أدبياته، وتوسيع دائرة المهتمين بأسئلته ومفاهيمه ، وذلك بحكم أهمية الموضوعات التي يبحث فيها، وبحكم التأثير المباشر لقضايا التلوث والبيئة في الصحة والاقتصاد والموارد الأولية، بل مستقبل الحياة في العالم أيضاً.

وإذا كانت مشاكل البيئة تشخّص درجات عجز الإنسان عن ضبط وتنظيم أفعاله وطرق إنتاجه في علاقاتها المتعددة بفضائه الطبيعي ونسيجه الاقتصادي، فإن التأثير الخطير الذي يولِّده العجز المذكور يهدد حياة الكائنات الحية، ويؤدي إلى إلحاق كثير من الأذى بها .

وعندما نشأت الهيئة العالمية للبيئة والتنمية سنة 1983، في إطار الجمعية العامة للأمم المتحدة، حددت لنفسها بناءً على تشخيص الأحوال البيئية العالمية ثلاثة أهداف كبرى، يتعلق الأمر بالعمل، من جهة ، على معاينة وبناء قضايا البيئة والتنمية، وتركيب مقترحات محددة في موضوعها، ثم بلورة برامج مشتركة في مجال العمل الدولي، من جهة ثانية ، من أجل إحداث التغيرات الضرورية، القادرة على الحد من التأثيرات السلبية لعلاقات البشر في البيئة. أما الهدف الثالث ، والأخير، فيتمثّل في العمل على رفع مستويات الفهم، وتوسيع دائرة المعنيين بهذا الموضوع، سواء بالنسبة إلى الحكومات أو داخل المعاهد البحثية ومؤسسات المجتمع المدني.

وقد بُذلت انطلاقاً من الأهداف المذكورة، وفي سياق عمليات التحسيس بأهمية الموضوع، وأهمية القضايا المرتبطة به، بُذلت جهود كبيرة لتشخيص أحوال العالم البيئية، ورصد بعض مظاهر المخاطر التي تحيط بالإنسان في العالم، وتعمل على تشويه وجوده، حيث لم يعد هناك من يجادل في تفاقم إشكالات البيئة ومخاطرها في عالمنا.

إن رؤية العالم من الأعلى تكشف للرائي أنه أمام كرةٍ صغيرة، أمام مسكنِ الإنسان في الكون، وقد غُطِّي بنسيجٍ من الغيوم والمحيطات والخُضرة والأتربة، وبعض علامات الحياة . تصبح هذه الصورة الملتَقَطة من الخارج أكثر وضوحاً عندما نقترب من الكوكب الأرضي ونعيش في وسطه، فندرك عن قربٍ أشكالَ سوءِ التنظيم القائمة في علاقاتنا بمسكننا وبالفضاء الأرضي الذي يؤوينا، ويهبنا إمكانية الحياة..

تمنحنا صورة القرب معاينة جوانب أخرى، فقد أصبح من المؤكد اليوم ارتفاع درجات حرارة وجفاف العالم، مقارنةً بالعقود الأولى من القرن الماضي. وأدى اتساع درجات جفاف ملايين الهكتارات سنوياً في العالم إلى بداية نشوءِ عملية تصحر لا تراها العين المجردة، ولكنها عملية تتم فعلاً بقياسات دقيقة . ويتوقع الخبراء، بناءً على معطيات الحاضر واستشرافات المستقبل، صورها القادمة، بفعل تأثير عمليات التدمير التي يمارسها البشر على منتوجات الطبيعة ومواردها. وعندما نعدّد بعض مظاهر هذه العمليات في صورة أمثلة، نكتشف درجات انخراطنا في أفعال غير محسوبةِ النتائج، وهو ما يعكس عدم قدرة الإنسان على إنشاء علاقة منظّمة مع محيطه، علاقة تحسب التأثيرات الممكنة للتحولات البيئية في العالم، حتى لا نواصل بناءَ فضاء قد يساهم لاحقاً في خنقنا وتسميمنا، وإلحاق كثير من الأذى بحياتنا وبالرصيد الحضاري الذي بنته البشرية في التاريخ.

تكشف تقارير المنظمات البيئية العالمية وفروعها المنتشرة اليوم في بقاع المعمورة، المعالم الكبرى للأعمال التي تُهدد نظام البيئة ونظام الحياة في العالم، ويمكن أن نستعرض عيّنة من هذه المعالم والمعطيات، في سياق تشخيصٍ يوضح ما خَفِي من صورة العالم ونحن ننظر إليه من الأعلى، أي يوضح ما يوجد تحت نسيج الغيوم والأتربة من فضاء يشمل حركة البشر في الأرض والبحر والسماء:

أ ـ يجري سنوياً في مناطق متعددة من العالم تدمير غابات كاملة .

ب ـ يقوم تسرّب الأحماض والإشعاعات النووية في أوروبا، وفي كل المناطق الصناعية الكبرى في العالم، بالقضاء على الغابات والبحيرات، ويؤدي إلى تسميم مساحاتٍ واسعة من التربة، ومساحات هائلةٍ من الأنهار والبحيرات والبحار..

3 ـ يترتب على احتراق الوقود ملء الجو بغاز ثاني أوكسيد الفحم، الذي يساهم في ارتفاع درجة حرارة الأرض .

4 ـ تؤدي الغازات الصناعية إلى التقليص من حجم طبقة الأوزون الحامية لفضاء كوكبنا، وهو الأمر الذي يترتب عليه الازدياد الكبير للإصابات السرطانية في عالم الأحياء .

تضعنا عيّنة المشاكل العامة التي استعرضناها في صورة أمثلة مختزلة أمام مشاكل عديدة مركّبة ومعقّدة، مشاكل تستدعي مقارباتٍ أكثر شمولاً؛ صحيح أنه يمكننا أن نوجزها في سجل مكوّن من أربع خانات تتمثّل في المواد السامة والطاقية، ثم الإشعاعات النووية وتلوّث المحيطات ، إلا أننا عندما نواجهها مجتمعة نجد أنفسنا أمام إشكالات تبدأ بعلاقة الإنسان بمحيطه ، وهذا الإشكال يرتبط بأسئلة حسن تدبير مَسْكَن الإنسان في الكون، كما نواجه القضايا الكبرى الفرعية المتصلة بالاقتصاد والصحة والبحث العلمي وتطور الحياة، ولهذا ارتبط البحث في مشاكل التلوث والبيئة منذ انطلاقه الأول في مؤسسات المنتظم الدولي، وداخل فضاء الجمعيات غير الحكومية، بمساعي الإمساك بموضوعه في تمظهراته وأبعاده المختلفة، وهو الأمر الذي منحه مشروعية وإجرائية معرفية مكّنت خطابه من احتلال مكانةٍ مُساعدة على تعميق أدواره، بتوسيع دائرة الفاعلين في مجاله، حتى لا تظل البشرية مغفلة الأخطاءَ التي تُرتكَب في محيطها، وذلك في أفق بناء وعي بيئي يتوخى التقليل من مخاطر العلاقة الفوضوية التي بناها البشر في موضوع علاقاتهم بمحيطهم الطبيعي. ففي ملامح التدهور البيئي الحاصل في أمريكا اللاتينية وفي آسيا وأفريقيا والمشرق العربي، ما يُعتبَر في نظر كثير من الباحثين مصدراً من مصادر أشكال الاضطراب السياسي القائم في هذه المناطق . ولهذا السبب انصبّ الاهتمام دائماً في هذا المجال على تحقيق عملية ربط قوية بين إشكال البيئة في علاقاته المعقّدة بمشاريع التنمية والرفاه الاقتصاديين، حيث يعني الإخلال بنظام البيئة الإخلال بقوانين الطبيعة ومشاريع التنمية الاقتصادية الشاملة.

ولا شك في أن انخراط العالم في إقامة شراكةٍ عادلة بين مختلف المشاركين في الأرض يُعدّ أمراً مطلوباً، ذلك أن سلامة النظام البيئي ليست مجرد أرضيةٍ ملازمةٍ لتحقيق التنمية الاقتصادية في العالم، بل إنها تشكل قبل ذلك وبعده الأرضيةَ الضروريةَ لمواصلة الحياة في شروط إنسانية آمنة، شروط تحرص على نوعية حياة الإنسان وعلى أرصدته المادية والرمزية في الحياة وفي التاريخ، وتعبّد الطريق نحو مستقبل أكثر رخاء وأمناً.

وإذا كنا نعرف أن الوطن العربي يغطي مساحة جغرافية هائلة، مستوعبة نُظُماً إيكولوجية متنوعة، فإنه ينبغي ألاّ نغفل التحديات الكبيرة التي تطرحها هذه المساحة، وذلك داخل منظومة المشاكل البيئية الحاصلة في العالم.

ويمكننا أن نتحدث عن فئتين من المشاكل البيئية في الوطن العربي، تتمثّل أولاهما في شحّ الموارد المائية، وتتمثّل الثانية في ندرة الأراضي الصالحة للزراعة، التي تزداد تفاقماً بزيادة التصحر. إلا أن الأمر المزعج هنا، هو غياب البرامج الاقتصادية الفعّالة الهادفة إلى مواجهة هذين المُشكلين، حيث لا توجد مثلاً سياسات في ترشيد استعمال المياه في الوطن العربي . يضاف إلى ذلك القضايا البيئية العالمية التي تقتضي بناء جهد في التواصل الجماعي الرامي إلى مغالبة تحديات تلوّث البيئة في مختلف أبعاده .

بناء على ما سبق، نعتقد أن انخراط المجموعة العربية مثل غيرها من المجموعات البشرية في مسلسل قضايا البيئة، ومسلسل ترتيب وبناء الحلول المناسبة لها، يندرج ضمن مبدأ العمل بلزوم التواصل، وهو الأمر الذي يعني ترسيخ نظام قيم في العلاقات الدولية يقوم على مقتضيات التساكن والجوار، حيث تتعزز قيم الانفتاح والتضامن، وتُبْنَى في إطارها وانطلاقاً منها مدوّنات التعاقدات الحاضنة لآلية التواصل، والحامية لها خدمةً لمصالح البشر في التاريخ .

وقد ذهب «إعلان ريو» عن البيئة والتنمية ، الصادر عن مؤتمر الأمم المتحدة سنة 1983، في البند 25 من ميثاقه إلى اعتبار «أن قضايا السلم والتنمية وحماية البيئة قضايا متصل بعضها بالبعض وغير قابلة للتجزئة»، ومعناه أن ترسيخ التواصل الإيجابي المؤسِّس لقيم بيئية جديدة، يساعد بدوره على مواجهة جبهات الصراع الأخرى التي تهدد حياة الإنسان، وهو يسمح بالتفكير فيها بالصور المساعدة على التقليص من حدتها وخطورتها، وتزداد هذه المسألة وضوحاً عندما نربط الحروب أيضاً بالمخاطر التي تترتب عليها في مجال البيئة، حيث تساهم الأسلحة والألغام وأشكال الخراب المرافقة لأزمنة الحروب في تلويث الأرض والسماء، وإصابة الكائنات الحية بكثير من العلل المؤدية إلى حتفها.

4 ـ الأقليات والتعدد الإثني، نحو تعزيز قيم المواطَنة

لا تزال قضية التعدد الإثني تثير داخل المجتمعات البشرية كثيراً من المشاكل السياسية والثقافية، بل إنها تشكّل في بعض المناطق في العالم

مكبوتات يتم بين الحين والآخر نَفضُ الغبار عنها، وتوظيفها في سياقات محددة، بهدف بلوغِ غايات مرسومة سلفاً.

وإذا كنا نسلّم تاريخياً بتعدد واختلاط الأجناس والأعراق في التاريخ، بحكم عوامل الصهر والدمج، وبحكم الحروب والكوارث الطبيعية، والأدوار التي تمارسها الهجرات الإرادية والقسرية في إعادة انتشار البشر في الأمكنة ، فإنه ينبغي أن نعترف أيضاً بأن الدور الذي تلعبه النعرات القومية وأشجار النسب وأساطيره، والعصبيات القبلية القائمة أو المتصوَّرة في أوضاع الإنسان الراهنة، تدل على أهمية هذا العامل في تجييش الوجدان البشري، وتعبئته لخوض معارك محددة. ومعنى هذا أن قيم المواطنة والعمل والإنتاج وتنظيم المدن وبناء معايير الإنتاجية والمردودية، لم تخلّص البشر بَعْدُ من الآثار النفسية والاجتماعية التي يمنحها الإحساس بالأواصر المستندة إلى قيم النسب والدم ، وأساطير الأصول الواحدة الموحَّدة والنقية.

ويمكننا أن نضيف إلى العناصر التي حددنا أعلاه، عامل التوظيف السياسي لموضوع الإثنيات في العالم المعاصر ، فقد يبرز على سطح المجتمع في حقبة تاريخية محددة شعار إثني، بهدف تعزيز دوائر حضور فئات اجتماعية في فضاء الصراع السياسي داخل مجتمع معيّن، وهو الأمر الذي يكشف أولاً وقبل كل شيء درجة النقص القائم في مجال التحديث السياسي والممارسة الديمقراطية ، فيشكّل المعطى الإثني عنصراً من عناصر الدعوة إلى رد الاعتبار إلى الجماعات والفئات التي يُفترَض أنها تمثّل هذا المعطى. ويتم التلويح بأشكال الحيف والهوان التي لحقت هذه المجموعات في التاريخ، والمطالبة بصيغ من التوافق التي تمنح الملَوِّحين بالشعار من المحتجين بلغة العرق فُرَصاً من التكافؤ السياسي والاجتماعي والثقافي ، وذلك بإشراكهم، على سبيل المثال، في تدبير جوانب من الشأن العام، وتحقيقِ بعض مطالبهم في مجال الاعتراف بلغاتهم وثقافاتهم المحلية، وطقوسهم الرمزية ، لترتفع هذه المطالب بعد نيل المراد، وقد تتطور لتتخذ مظاهر أخرى.. وهكذا نجد في تجارب كثير من الشعوب في العالم خطوات مماثلة ومُحصلاتٍ مُشابهة لما ذكرناه..

يتخذ الصراع هنا صيغة بناء احتجاج ثقافي، ثم سياسي أو اجتماعي بلغة الانتماء إلى أصلٍ محدد . ويكون الهدف مشخّصاً في كسب رهان توسيع دائرة

المستفيدين من الرأسمال الرمزي الذي تمثّله السلطة، ويمثّله المشروع الاقتصادي في جغرافية القبيلة داخل الوطن الواحد.

وقد اتخذ موضوع الأقليات في العقود الأخيرة من القرن الماضي صيغاً جديدة، ذلك أنه إضافة إلى طابعه النفسي والأسطوري، وتوظيفاته السياسية المتعددة، يطرح أسئلة عديدة، نفترض أن التفكير فيها يساعد على إمكانية التخلص من النتائج والآثار السلبية التي يمكن أن تترتب عليه في مجالات الصراع المجتمعي، وفي مستوى تطور بنيات أنظمةِ الدولة والمجتمع .

وعندما نكتفي بأمثلة تنتمي إلى الجغرافية العربية، نتبيّن أن المشكل يطرح أولاً إشكالية التسمية ، ذلك أنه ليست كل المجموعات الإثنية أقليةً في الأقطار العربية التي تنتمي إليها، فبعضها يشكل مجموعات كبيرة، وبعضها لا يتجاوز مجموعات صغيرة جداً، وبعضها الآخر تشكّله مجموعات من إثنيات عديدة. إضافة إلى ذلك نلاحظ أن منطق المجموعة الإثنية يكون معززاً أحياناً بمعطيات ثقافية وتاريخية، تضيف إلى الإشكال العرقي جوانب داعمةٍ وأخرى معززة لإمكانيات الاندماج، حيث تعمل العقائد الدينية والأعراف والثقافات في بعض الحالات على ترسيخ عمليات الدمج، متجاوزة مقتضيات وشروط العامل العرقي في صوره القَبَلِية المرسومةِ ملامِحُها بكثيرٍ من المعطيات الوهمية...

ولا جدال في الدور الذي لعبته الظاهرة الاستعمارية في استخدام هذه الظاهرة، بحكم عوامل متعددة، من بينها بعض أنواع الروابط التي أقامتها الدول الاستعمارية مع بعض رموز هذه الأقليات، بهدف تسهيل مهمة إمكانية التوظيف والتسخير في ظروف محددةٍ محتملةِ الحصول. نحن نشير هنا إلى أوضاع الأقباط والأمازيغ والأكراد والطوائف اللبنانية والأتراك وقبائل جنوب السودان، ويشير كل واحد من الأسماء التي عيّناها، على سبيل التمثيل، إلى قضايا ثقافية وسياسية ونفسية وتاريخية لا حصر لها .

إلا أنه ينبغي ألاّ نذهب بعيداً في هذا المجال، بحكم أن دروس التاريخ فيه تغنينا عن كثير من أشباه المشكلات أو المشكلات العارضة، التي يمكن أن تطرح في ظرفيات محددة. فمن المؤكد تاريخياً أن أدوار المجتمعات البشرية والدور الهام الذي لعبته الدولة الوطنية، الدولة الأمة في صهر الإثنيات

والأعراق، وذلك ببناء وتركيب فضاءات سياسية مشتركة، قد أوقف مسلسل العودة إلى التشبث بالأصول، ومبدأ تركيب الأصول المفترضة. وقد عوَّض التعاقد الإرادي العقلاني والتاريخي بمزاياه ومكاسبه المتمثّلة في الحوار والتوافق المساعدين على إنجاز ما يحقق تبادل المنافع والخيرات، والانخراط في بناء الحاضر المشترك، وفق معايير سياسية وبكثير من التراضي ، عَوَّض هذا الاختيار التعاقدي عملية الاستنجاد بالأصول العرقية، فلم تعد آلية الانتماء الدموي الوسيلة الوحيدة لتحقيق الأهداف والمصالح التاريخية والأمنية، بل أصبح التعاقد الإرادي التاريخي من أفضل السبل المساعدة على بناء تاريخ مشترك . وقد كشف هذا الاختيار الذي بلغته المجتمعات البشرية بعد تاريخ طويل من الصراع القبلي، كشف عن كثير من الحس النقدي والتاريخي، وساهم في حلِّ كثيرٍ من إشكالات المجتمعات في التاريخ.

وما عزز هذا المنحى وَمنحَه إجرائيته ونَجَاعته التاريخية هو الفلسفات السياسية الحديثة التي ساهمت في تركيب مفاهيم وتيارات فكرية مستوعبة لجوانب عديدة من إشكالاته، وهو الأمر الذي حقق طفرة نوعية في تطور المجتمعات البشرية. لقد عملت مفاهيم العقل والإرادة والوعي التاريخي على منح الإنسان امتيازَ حرية الاختيار، كما ساهمت مفاهيم التسامح والتعاقد والأمن في تركيب تصورات فلسفية ساهمت في تخليص الإنسانية من الصور المشخَّصة في الأصول الدموية ووحدة الأعراق وشجرة النسب، وما يترتب على ذلك من عصبيات . وقد لا نجازف عندما نعتبر أنها كشفت، بلغة التاريخ، الطابع الأسطوري لنقاء الأصول وصفائها المتوهَّمَين ، حيث يظهر البحث التاريخي والتشخيص الأنتربولوجي في كثير من المجتمعات عدمَ وجودِ أصولٍ غير مُخترَقَةٍ ولا مختلطةٍ، فالأصول البشرية النقية وأشجار النسب غير المعيبة بفعلِ عوامل الزمن ومقتضيات التاريخ، عبارةٌ عن صور موضوعةٍ وضعاً، بهدف إرضاء نزوعات نفسية أو مواقف سياسية. ومن هنا أهمية الاستفادة من عِبَرِ ودروس التاريخ في موضوع النظر إلى بنية المجتمعات وتطورها، وكيفيات حصولِ صيروراتها المعقّدة في دوائر الأزمنة والأمكنة في التاريخ .

لا يعني هذا أن الصفة الأسطورية أو الطابع الوهمي يقلِّلان من أهمية التعدد الإثني، بل إنه يشكل بالصفتين المذكورتين نقاطَ ارتكازه الفاعلة، بل المؤسِّسة لمشاريعه في فضاء الصراع السياسي داخل المجتمعات. فقد أصبح

معروفاً اليوم في مجال الدراسات الإنسانية الدور الكبير الذي يمارسه الوهم في صناعةِ الأحداث في التاريخ، وكثير من الأوهام والأساطير صنعت الملامحَ الكبرى لبعض الظواهرِ المشهودِ لها بالفاعلية والنجاعة في التاريخ والمجتمع.

إن التوظيف السياسي الذي يُشغِّل مفاهيم ولغات النسب والأعراق لا يُعنى بمسائل الاتساق النظري العقلاني، ولا بمتطلبات التشبّع المعرفي الخالص، بل إنه يفتح إمكانية الاستفادة من كل ما يسمح بتحقيق مآربه وغاياته، بغض النظر عن أبعادها ودلالاتها الأخرى، التي قد لا تكون منسجمةً مع تصورات ومواقف منتمية إلى سِجل معرفي آخر، يتسم بدوره بمواصفات مناقضة لمواصفات السجِّل الذي عدَّدنا آنفاً جوانب من سماته العامة، ودورها في عمليات التوظيف السياسي والثقافي والرمزي، للتمكن من اقتناصِ أهدافٍ محددة داخل دائرة الصراع في المجتمع .

لهذا السبب نحن نعتبر أن المشروع السياسي الحداثي بمختلف القيم النسبية التي بلورها، وما فتئ يبلورها، في هذا المجال، يمكن أن يساعدنا في تفكيك كثير من مسلَّمات العقائد الإثنية، وقد يسعفنا ببناء المشترَك الإنساني داخل المجتمعات، لهذا نتصور أن الإصلاح السياسي يشكّل المدخل الأكثر إجرائية لإبعاد إمكانية الاستنجاد بلغة الأصول النقية والأعراق غير المختلطة..

إن تجدد الحديث عن الإثنيات واللغات والأقليات وسط التجزئة السياسية الحاصلة في الخريطة السياسية العربية، وهو تَجدُّد بِصيغٍ لا تسمح باستيعابه بالأساليب التاريخية والسياسية والثقافية المناسبة، نقصد بذلك أساليب الوعي التاريخي القادر على التصالح الإيجابي مع مكوّناته، وذلك بمراعاة مبدأ حسابات ممكنات الحاضر والمستقبل. أَما أن تعمل على تأجيجه وتوظيفه بعضُ مؤسسات البحث الغربية والمؤسسات التابعة لها في الوطن العربي، بتوسط نخبٍ سياسية محليةٍ موكول إليها أمر تدبير إيقاعه، بما يخدم مصالحها ومصالح مَن يقف وراءها، فإن النتائج التي يمكن أن تترتب على كل ذلك قد لا تكون مطابقةً لطموحاتنا التاريخية.. ومعنى هذا أننا أمام عناصر تؤكد حاجتنا الفعلية إلى الحداثة السياسية، وإلى التدبير التعاقدي الديمقراطي للسلطة، وإلى فصل السلط، واعتبار أن الموضوع السياسي في تجليه الأكبر

والأهم، هو موضوع تدبير المصالح المرسلة للبشر داخل المجتمعات في التاريخ، حيث تنشأ اللغة السياسية الوضعية، وتنشأ القوانين البشرية الساعية إلى تأطير الفعل السياسي، بما يخدم مصالح الأفراد والجماعات داخل المجتمع، وفي إطار العلاقات الدولية التي تنشأ في التاريخ بين الأمم والشعوب، من أجل تدبيرٍ أفضل لعلاقاتها ومستقبلها، تدبير أكثر مطابقةً لآمالها وطموحاتها في التاريخ.

5 ـ العرب والعولمة، نحو تكيّف يتيح إمكانية التشارك

لن ندخل هنا في استعراض المعطيات المتداولة في موضوع العولمة، إن زاوية النظر التي يتجه تفكيرنا نحوها تتمثّل في البحث في كيفيات مواجهة المجموعة العربية للتحديات التي تفرزها ظاهرة العولمة في الواقع الاقتصادي العالمي المعاصر ، وأشكال الضغط المادي والرمزي التي تُولِّدها في الفضاء العربي، ونحن ندرج هذه الزاوية ضمن سؤال تواصلنا مع العالم.

لكن قبل ذلك لا بد من التوضيح بأننا ننطلق في فهمنا لظاهرة العولمة من مقدمة كبرى تُرَى استناداً إلى معطيات عينية مُشخَّصة من بينها أننا أمام ظاهرة ليست مكتملةً، وأنها ليست نظاماً مغلقاً في العلاقات الدولية ..

إن العولمة في الأوضاع الراهنة عبارة عن سيرورة في طور التشكل ، وهي وإن كانت تعبّر عن فعل مجموعة من البنيات الاقتصادية والإعلامية، بطريقة تبدو في الظاهر مستقلةً وآلية، إلا أنها في العمق تشكّل مظهراً من مظاهر اختيارات إرادية قائمة، اختيارات سياسية تستند إلى توسط مؤسسات اقتصادية وثقافية وإعلامية ومؤسسات مالية كبرى، مؤسسات تتجه إلى تعويض الأدوار التي كانت تمارسها الدول الاستعمارية، في مرحلة الإمبريالية التقليدية في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وإلى حدود مرحلة الصراع الثنائي القطبي كما تبلور في المشهد السياسي العالمي بعد الحرب العالمية الثانية.

وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كانت الأوضاع في الوطن العربي لا تزال دون مستوى بناء الذات بما يؤهلها للانخراط في العصر بالفاعلية المطلوبة، من أجل حضور عربي منتج ومبدع في التاريخ ، فإن مصيرنا أمام ما يجري، لن

يتجاوز ردّ الفعل داخل عتبة الهامش. فنحن اليوم على هامش التاريخ نتفرج، وقد نستهلك على حساب المشاركة بفاعلية في إنتاج الخيرات، وفي إلزام الآخرين بضرورة القيام بتوزيع عادل للثروات، أما أن يكون لنا موقع ما على مسرح الفعل التاريخي، فعل التواصل الفاعل والمتفاعل، فإن ذلك وفي ظل أوضاعنا الراهنة، يُعتبَر من الأمور التي تحتاج إلى كثير من الجهد التاريخي الاستثنائي.

كيف نواجه ظواهر العولمة التي تروم فرض منطق معيّن على العالم؟ كيف نواجه، على سبيل المثال، عملية التنميط القسري الذي تفرضه العولمة الإعلامية؟

إن عولمة الصورة وقد أصبحت واقعاً فعلياً، يُساهم في عملية تحويل العالم إلى سوق في خدمة مؤسساتٍ ماليةٍ وشركاتٍ عابرةٍ للقارات، ومخترقةٍ للمجتمعاتِ، وذلك لحساب آلية في العمل الاقتصادي الهادف إلى تطويق العالم في إطار منظومة سياسية أخلاقية محددة، معادية للتعدد والاختلاف، ومتاجرة بالقيم ، منظومةٍ تناهض كل الدول وكل أشكال الحكم في العالم بمنطق المصلحة والمنفعة، حيث تشهر سلاح حقوق الإنسان أمام أنظمة معينة، وتشهر سلاح الديمقراطية أمام أنظمة أخرى، وتبرر الجرائم الكبرى والتدخلات المفضوحة، وتحاصر من تشاء تحت أغطيةٍ وشعارات معينة. تكيل بأكثر من مكيالِ، بهدف بناء نظام في العلاقات الدولية لا يعطي أي اعتبار لا للمبادئ الأخلاقية ولا لمبدأ التعاقد القانوني الدولي . مقابل ذلك، نلاحظ في العلاقات الدولية اليوم نوعاً من التركيز على مبدأ المصالح الأنانية المباشرة ، المصالح التي تجعل أنظمة بعينها، وفئات بعينها، ومؤسسات بعينها فوق الجميع. وهذا المنطق، وإن كان في الشكل يأخذ بمبدأ المصالح الوضعية والحداثية والتاريخية، فإنه في العمق معادٍ للإنسان ومعادٍ لقيم التعدد والاختلاف، وأخلاق التآزر، وفضائل الاعتدال والتوازن في التاريخ..

في هذا الإطار يمكن أن نفتح على هامش سيرورة العولمة إطاراً للنقاش النقدي المسؤول، والمتجه نحو فضح تناقضات الخطابات السياسية والاقتصادية، التي يعمل الغرب على ترويجها والدفاع عنها، وتمريرها خدمةً لاندفاعهِ المتوحش على حساب قاعدة إنسانية أعرض وأوسع في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية،

بل حتى في بعض المناطق في أوروبا.. وأحياناً داخل البلدان والمجتمعات التي ينتمي إليها.

ومن بين أهم الحركات التواصلية النقدية الرامية إلى كشف الأبعاد العدوانية للعولمة، نذكر جمعية «أتاك» التي أُحدثت سنة 1997 بمبادرة من صحيفة لوموند دبلوماتيك ، وبعض النقابيين والاقتصاديين والسياسيين والقانونيين الأوروبيين، متوخية تحقيق ما يسميه مؤطروها «إعادة عملية امتلاك العالم». وبجانب هذه الجمعية نشأت جبهات أخرى للتواصل بالمقاومة، نذكر من بينها، «منتدى الفقراء» سنة 1995، و«شبكة العالم الثالث» (1996)، وقد ساهمت هذه الجمعيات وغيرها في بلورة نقاش وحركة جمعوية بهدف زعزعة الاقتناعات والتصورات المغَلَقةِ عن العولمة وحتمياتها. بل إن الأمر وصل اليوم إلى مستوى عقد مؤتمر سنوي للتفكير في تنويع أساليب وصور المقاومة ، بغية الحد من الآثار السلبية لعالمٍ يتعولم من دون إرادة أجزاء كبيرة منه، وذلك بحكم تناقض المصالح بين دول الشمال الغنية ودول الجنوب، التي تعاني ويلات الفقر والجوع وتفشّي الأمراض والأوبئة.

إننا نعتقد أن هامش المناورة مفتوحٌ، لكنه قد لا يكفي للمواجهة. ونحن نتصور أن طريق المواجهه بالتواصل الإيجابي بالنسبة إلى المجموعة العربية، يكون أولاً بالعمل على إعادة بناء الذات. والخطوة الأولى في هذا البناء، تتمثّل في إنجاز مشروع في التجديد الثقافي وفي إبداع التحديث السياسي. ثم في بناء الذات في تنوعها واختلافها، من أجل تأسيس تكتل اقتصادي وسياسي فاعل في محيطه الإقليمي والدولي . ومن دون ذلك، فإننا قد نرفض العولمة قولاً وفي مستوى الخطاب، نرفضها مع الرافضين بلغة الشعارات التي بلورتها المؤسسات الرافضة للعولمة، من دون أن نتمكن من مواجهة مختلف الآثار والنتائج التي ما فتئت تترتب عليها في تلافيف مجتمعنا واقتصادياتنا، بل في عمق تلافيف قِيَمنا، حيث تعمل الصورة المنقولة في مشهدنا البصري بواسطة القنوات، التي لا تُعدّ ولا تحصى، على بناء كائنات جديدة، قد لا نستطيع تصوُّر ملامحها بالضبط في آجال قريبة، نقصد بذلك الإنسان الجديد الذي يتربّى منذ سنوات في إطار ثورة الاتصال والإعلاميات ونتائجهما المتمثّلة في فضاءات الصورة الجديدة بكل عنفها، وبمختلف الإغراءات التي تقدمها في تعاملها مع المعرفة، وكذا في نظرتها إلى القيم وإلى الحياة.

إننا نواجه اليوم في واقعنا التاريخي الثقافي إشكالات جديدة، وأسئلة ترتبط بواقعنا المحلي، كما نواجه أسئلة ترتبط بطبيعة موقعنا في العالم، ونحن نواجه قبل ذلك وبعده إشكالات العولمة الثقافية بالذات ، حيث تتجه الثقافة في زمن ثورة الاتصالات والمعلومات وكشوف الوسائط والوسائل الجديدة، إلى بناء وضع ثقافي جديد، وضع يحتاج إلى البحث في مختلف الإشكالات المعرفية والأخلاقية التي يطرحها على الأجيال الجديدة من شباب نهاية القرن العشرين وأطفال القرن الجديد..

صحيح أن عمليات التنميط القسري التي تمارسها آليات الأفعال التاريخية المتعولمة في زمننا، تتجه إلى صوغ حالة من الوعي المسطَّح والمتشابه والمأزوم، إلاّ أننا لا نريد أن نسبق الأحداث في هذا المجال بالذات، ونتعامل مع الظواهر الكبرى الناشئة في التاريخ بلغة التخندق السياسي والثقافي، وهي اللغة التي تنتشر في المنتديات السياسية والثقافية المناهضة للعولمة الاقتصادية في كثير من مؤسسات مجتمعنا السياسي والمدني. ففي المجال الثقافي ينبغي بناء التصورات بكثير من الحذر، وبكثير من النظر النقدي، الذي يُعلّق الأحكام السريعة لمصلحة تعميق النظر، مع عدم إغفال شروط ومقتضيات التحول الجارية في العالم...

إننا نتبنّى في هذا السياق مبدأ التكيّف الإيجابي ، الذي لا يكتفي بالتشهير أو بالرفض السياسي الجاهز لظاهرة العولمة ومظاهرها، التكيّف المعتمد على آلية النقد، والمتجه صوب بناء الذات ، ففي هذا الاختيار كثير من المعطيات المساعدة على مواجهةٍ أكثرَ فاعليةً، حيث نستطيع توسيع دائرةِ المناورةِ من أجل فعلٍ في المقاومة أكثرَ نجاعةً .

لا نستطيع مواجهةَ مظاهر العولمة بالخطاب الرافض لها وبصورة مطلقة، ففي التاريخ لا تُصنع الوقائع ولا تحصلُ المكاسبُ بالمواقف المكتفية بالرفضِ من دونَ بحثٍ عن البدائل والممكنات الأخرى. لهذا السبب يبدو لنا أن معركتنا مع ذاتنا في العقود الأخيرة قد تكون مدخلاً قوياً لترتيب دائرة علاقاتنا في ما بيننا، وهو الأمر الذي يمكّننا في حال حصوله على أحسن وجه، من مغالبة التحديات الخارجية . صحيح أنه لا يمكننا الفصل اليوم بين معاركنا الداخلية والخارجية، وأن الداخل في كثير من الأحوال أصبح خارجاً، والخارج أصبح في قلب ديارنا، إلا أن التدبير التاريخي العقلاني لإشكالات تأخرنا في الداخل، وإشكالات

هامشيتنا في الخارج، يتطلب قليلاً أو كثيراً من الحسم والاختيار، قليلاً أو كثيراً من الترتيب الذي يضع سلّماً للأولويات وينطلق في تنفيذها، فلا وقت اليوم لا للاستهانة بما يحصل أمامنا ولا للانتظار.. لم يعد هناك مجالٌ للفرجةِ، والمشهدُ يزداد اتساعاً، ويدعو الجميع إلى الانخراط والتواصل والإنجاز..

ثانياً: نحو تواصل أكثر إنتاجية

اتجهنا في هذا العمل إلى تقديم جملةٍ من المعطيات في موضوع العرب والعالم اليوم ، كما حاولنا بناء عناصر منهجية في طريقة المعالجة وفي نوعية الخلاصات التي رتّبناها سواء في نهاية الفصل أو في سياقات التحليل والعرض. ومنذ البداية اعتبرنا أن التواصل الإيجابي مع العالم يتطلب أولاً وقبل كل شيء مباشرةَ تواصلاً عميقاً مع الذات. فلا يمكن أن ننخرط مع الآخرين في مغامرة التفكير والعمل والتوافق، من دون أن نكوّن، أولاً وقبل كل شيء، ذاتاً متصالحةً مع ذاتها.

يعني التصالح مع الذات في تصوّرنا الإدراك التاريخي للتحوّل الحاصل في ذواتنا ، ذلك أننا لا نزال في كثير من مظاهر وعينا نتحدث عن ذاتٍ لم تعد ذاتاً لنا. ولعل ما لحق ذاتنا من تحوّل تاريخي أعظمَ مما نتصور، وذلك رغم رفضنا الوجداني لكثير من أشكال التحوّل الموضوعيةِ الحاصلةِ فينا.. ولهذا السبب، فنحن لا نرى أنفسنا في الحال والمآل، بل نواصلُ تثبيت صورٍ ذهنيةٍ متخيلة في أغلبها عن ذات تعتريها مثل كل ظواهر التاريخ تحولات وتصدعات تقتضي أن نمتلك القدرة والشجاعة على الاعتراف بها ومجابهتها، لنتمكن من مواصلةِ مغامرتنا الإنسانية في التاريخ .

لا تَواصلَ مع العالم من دون قاعدةِ التواصل مع الذات، التصالح مع مآلها الراهن، والوعي بإمكانية تدارك مواطن العطب فيها، من أجل استعادة الروح والجسد ومواصلة العمل . ينبغي عدم فهم التصالح مع الذات باعتباره مجردَ خُنوعٍ أو قبولٍ بالأمر الواقع، فقد تشكّلُ مقاومةُ مظاهر تأخرنا التاريخي العام بلغة العصر ومبادئة الكبرى، الصيغةَ المواتية لتصالح يمكّن الذاتَ من بناء ذاتها بصورةٍ أكثر فاعلية .

تسمح الخطوة المذكورة بإمكانية تحقيق مشروع ثقافي عربي في التواصل مع العالم، ولا يتعلق الأمر بتوقيف عملية أُولَى وبدايةِ ثانية، فالخطوتان معاً

متصلة إحداهما بالأخرى بوشائج من القربى، بعضها ظاهرٌ ومكشوفٌ، وكثيرٌ منها مُضمَرٌ وحاصلٌ بصور عديدة يصعب في بعض الأحيان التمييز فيها بين الذات والعالم.

لم نتجه في عملنا لتأكيد الخصوصيات المحلية إلا لِمَاماً، ذلك أننا نقدّر أن مشاكلنا في العالم واحدةٌ . ورغم أننا توقفنا في بعض لحظات التمثيل والتحليل في فصلنا أمام بعض قضايانا المحلية والقومية، ونحن نفكر في القضايا العالمية المشتركة، إلا أن مظاهر إشكالات المحلي لا تُستوعبُ بصورةٍ جيدة إلا في فضاء ارتباطها بالعام والعالمي، وهو الأمر الذي يؤكد مشروعيةَ دفاعنا عن لزوم التواصل مع الآخرين، من أجل بناء عالم مشتركٍ يَسَعُ الجميع، ويساهم الجميع في ترتيب ملامحه بكثير من التآزر والتعاون..

صحيح أن المنطقة العربية شكّلت في العقدين الأخيرين فضاء لاختبار خيارات سياسية وعسكرية واستراتيجية محددة، وهو الأمر الذي ضاعف مشاكلها، وعمّق مآزقها التاريخية. وصحيح أيضاً أن التموقع الصهيوني المدعوم بإرادة القوة الأمريكية والغربية، قد رسَّخ وجودَه الاستعماري في فلسطين، وأن العدوان الأمريكي المنفعل والمتهور يخاصم مناطقَ كثيرة في العالم، ويحتل اليوم العراق ليضمن لنفسه موقعاً في قلب جغرافية الموارد العربية في المشرق العربي والخليج العربي. إلا أن كل هذا ينبغي ألاّ يصدنا أبداً عن مواصلة المقاومة والمجابهة بأساليب التاريخ المساعدة على تعديل الموازين وتغيير المواقع، من أجل مباشرة بناءِ ما يحقق التواصل المنتجَ، الذي يتيح لنا إدراكاً جيداً لأسئلتنا ولما نريد، ويساعدنا على إنجاز عمليات مساعدة في إعادة تركيب معادلة الصراع القائم فوق أرضنا .

إن أول أشكال المقاومة كما نتصور، يتمثّل في تغيير نظرتنا إلى الآخرين، بناء على ما يعتري وجودهم وأحوالهم من تغير في مختلف مستويات الحياة، تغيّر تستلزمه في العادة مقتضيات التاريخ، وينبغي علينا أن نتساءل دائماً، هل نعرف الأخرين فعلاً، أم إننا سجناء صُور نمطية جاهزة لا تتغير ؟ صور تعلمنا دروسُ التاريخِ لزومَ تغييرها إذا اقتضى الأمر ذلك.

وإذا كنا على بيّنة من أن الحوار لن يصبح مُنتِجاً من دون أن يكون متكافئاً، وأن تكافؤ العلاقة بيننا وبين الآخرين في العالم، ليست مجردَ أملٍ يراود النفوس، أو خاطرة تحضر في البال، فإننا نعتقد في الآن نفسه أن التكافؤ

فعلٌ تاريخي يحصل بالوسائل التي تسمح بحصول الأحداث والمواقف في التاريخ، لهذا السبب انحزنا إلى مبدأ الإيجابية المشفوعةِ بالحس النقدي والتاريخي ، وأبرزنا أهمية التواصل في عالم لا عائد اليوم من وراء اختيارات مواجهته برفضه، أو مواجهته بالانكفاء على ذات لم تعد ذاتاً لنا، بحكم تحولات وتفاعلات المجموعات البشرية في التاريخ.

إن التواصل أولاً هو طريق التواصل المتكافئ، وهذا الأخير هو سبيلنا نحو تركيب تواصلٍ منتجٍ في العالم . فكل القضايا التي اعتنينا بمعطياتها في هذا الفصل ومن دون استثناء، تخصنا كطرفٍ مشاركٍ في العالم، من قضايا التطرف إلى إشكالات الأمن والسلام، إلى أمثلة الإثنيات والتلوت البيئي في علاقاتهما المركَّبة بالصحة والتنمية والتحديث السياسي.

ولهذا السبب بالذات، استعرضنا في فصلنا أمثلة من المعطيات المتنوعة، وتوقفنا عند بعضها بهدف المساهمة في إبراز أهمية فعل التواصل التاريخي في تطوير ذاتنا داخل العالم. بل إنه بفضل المقدمات النظرية التي قدمنا بها لهذا العمل، سيصبح فعلُ المقاومةِ المناهضةِ للاحتلال، والمواجه لصور الطغيان والغطرسة، كما نفترض فعلاً، من أفعال التواصل بامتياز .

إن أفعال المقاومة المستندة إلى قواعد محددةٍ تُعدّ المكافئ الموضوعي لأفعال الاغتصاب والاختراق والاحتلال، التي تقوم بها أطراف أخرى بهدف إلحاق الضرر بوجودنا التاريخي .

وضّحنا في هذا الفصل أيضاً، أهمية الأفعال المركَّبة في بعض معطيات التاريخ. ذلك أننا نعتقد أن ما يجري اليوم في العالم يتطلب أعمالاً مركبة مماثلة لما يقع . إن المقصود بالفعل المركَّب في هذا السياق هو العمل بوتيرتين اثنتين إن لم يكن أكثر: الأولى ، الاعتراف بالذات والتصالح معها، وهو عمل ثقافي ونفسي وتاريخي، و الثانية ، الانخراط في العالم وفي مؤسساته، والاستفادة من طرائقه في الفكر والعمل والإنتاج، وهذه العملية الأخيرة، نتوخى من ورائها استئناف السير التاريخي المستند إلى مكاسب الفكر المعاصر، الفكر القادر في نظرنا على تدراك المسافات. وتجارب التاريخ العديدة تسعفنا في تحقيق ذلك، ويبقى أمامنا أن نواصل عملنا بكثير من التفاؤل والأمل، وبكثير من الحزم.. فهل نوفق في ذلك؟

مراجع الفصل

1 ـ العربية

إبراهيم، سعد الدين. الملل والنِحَل والأعراق: هموم الأقليات في الوطن العربي . ط 2. القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1994.

أركون، محمد. الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة . ترجمة، تحقيق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، 1995.

ـ . قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ . بيروت: دار الطليعة، 1998.

»إسرائيل والأراضي المحتلة بعيداً عن أنظار العالم: انتهاكات جيش الدفاع ا لإسرائيلي في جنين ونابلس،» تقرير، منظمة العفو الدولية، السكرتارية الدولية، لندن، 4 تشرين الثاني/نوفمبر 2002.

بركات، حليم. المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002: خلق الفرص للأجيال القادمة . نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2002.

ـ . تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003: نحو إقامة مجتمع المعرفة . نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2003.

ـ . تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004: دعوة للحرية وللحكم الصالح في العالم العربي . نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2005.

ـ . تقرير التنمية البشرية . نيويورك: البرنامج، 1994 ـ 1999.

التسلح ونزع السلاح والأمن الدولي: الكتاب السنوي 2003 . فريق الترجمة فادي حمود... [وآخرون]؛ بإشراف سمير كرم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة . بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

ـــ . المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

ـ . نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي . بيروت: دار الطليعة، 1980.

جعيط، هشام. أزمة الثقافة الإسلامية . بيروت: دار الطليعة، 2000.

»الحرب ضد الإرهاب والحروب الاستباقية وحقوق الإنسان.» المجلة العربية لحقوق الإنسان (المعهد العربي لحقوق الإنسان): العدد 10، حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو 2003.

حريق، إيليا. التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث . بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1982.

حوراني، ألبرت. الإسلام في الفكر الأوروبي . بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني إيني إنريكو ماتيي» . إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

زيغلر، جان. سادة العالم الجدد: العولمة ـ النهابون ـ المرتزقة ـ الفجر . ترجمة محمد زكريا إسماعيل. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

سعيد، عبد المنعم. «العلاقات الأمريكية ـ العربية: الماضي والحاضر والمستقبل.» المستقبل العربي : السنة 11، العدد 118، كانون الأول/ديسمبر 1988. ص 82.

طلبة، مصطفى كمال. إنقاذ كوكبنا: التحديات... والآمال (حالة البيئة في العالم، 1972 ـ 1992) . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

عبد اللطيف، كمال. أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

ـ . التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

ـ . الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي . الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1999.

ـ . العرب في مواجهة حرب العدو . دمشق: دار الحوار، 2007.

ـ . العرب والحداثة السياسية . بيروت: دار الطليعة، 1997.

ـــ . في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية . بيروت: دار الطليعة، 1999.

العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي . بيروت: دار الحقيقة، 1973.

ـ . مفهوم التاريخ . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992. 2 ج.

ـ . مفهوم العقل: مقالة في المفارقات . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

غليون برهان. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات . بيروت: دار الطليعة، 1979. (المفكر العربي)

فخرو، منيرة. مستقبل العمل البيئي في الوطن العربي . [د. م.]: برنامج الأمم المتحدة للبيئة، المكتب الإقليمي لغربي آسيا، 1999.

فرجاني، نادر. «الإمكانات العربية واحتمالات المستقبل في ضوء التسويات الجارية للصراع العربي ـ الصهيوني: الإمكانات البشرية والتقانية العربية.» المستقبل العربي : السنة 22، العدد 252، شباط/فبراير 2000.

لتشنر، فرانك جي. وجون بولي (محرران). العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية ؟. ترجمة فاضل جتكر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2004. (علوم إنسانية واجتماعية)

لويس، برنارد وإدوارد سعيد. الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية . بيروت: دار الجبل، 1994.

هانتنغتون، صامويل [وآخرون]. الغرب والإسلام . القاهرة: دار جهاد للنشر والتوزيع، 1994.

يماني، مي. هويات متغيرة: تحدّي الجيل الجديد في السعودية . ترجمة إبراهيم درويش. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، [2001].

2 ـ الأجنبية

Bourdieu, Pierre. Contre-feux: Pour un mouvement social européen . Paris: Raisons d'agir, 2001. 2 vols.

David, Gérard. La Démocratie: Mémoire et perspectives d'un projet politique . Paris: Le Temps, 1998.

de Rivero, Oswaldo. Le Mythe et développement . Paris: Editions de l'Atelier, 2003. (Collection Enjeux Planète)

Djait, Hichem. L'Europe et l'Islam . Paris: Seuil, 1978.

____ . La Personalité et le devenir arabo-islamique . Paris: Seuil, 1974.

Fukuyama, Francis. La Fin de l'histoire et le dernier homme . Paris: Flammarion 1992.

Habermas, Jurgen. La Modernité: un projet inachevé. Critique : no. 413, octobre 1981.

Laroui, Abdallah. Islamisme, modernisme, liberalisme . Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997.

Maalouf, Amin. Les Identités meurtrières . Paris: Grasset, 1998.

Shayegan, Daryush. Le Regard mutilé . Paris: Albin Michel, 1989.

الفصل السادس

نهوض المرأة العربية وسؤال الداخل والخارج

نحو توسيع وتعميم قيم التحرر[*]

(*)هذا الفصل هو في الأصل ورقة خلفية قدمت إلى: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي (نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2005) وكانت تحت عنوان: «نهوض المرأة العربية وسؤال الداخل والخارج: نحو توسيع وتعميم كونية قيم التحرر».

ويمكن الاستفادة من قائمة المراجع المذكورة في نهاية الفصل الثالث من هذا الكتاب نظراً لوحدة المجال المبحوث.

«فإن صرّحنا بضرورة التحرير القانوني للمرأة في مجتمعنا فوراً، فلن يكون ذلك بالعودة المزعومة إلى نقاء الماضي الأول، ولا إرضاء للفكرة السائدة أو إرضاء للرأي العام الدولي، فنحن نتصوّر أن التطور الداخلي للمجتمع العربي يَحثُّ بقوة على ذلك من جهة، وأن تصوّراً جديداً للمرأة وموقعها في العالم يجعل منه ضرورةً أخلاقيةً من جهة أخرى».

هشام جعيط

مقدمة

1 ـ نعلن في البداية أن بحث إشكالية الداخل/الخارج في تمكين المرأة العربية موضوع سجالي ، وهو يُطرح اليوم في الفكر العربي المعاصر ضمن جدل سياسي أيديولوجي أكبر من موضوع هذا الفصل. إنه يتعلق بمشروع النهضة والإصلاح في الوطن العربي ، وقد طرح في صيغه الأولى منذ ما يزيد على قرنين من الزمان، وأنتج تصوّرات ومواقف وبرامج غذّت طموحات تاريخية متناقضة، وعبّرت عن مجموعة من الآمال العريضة داخل الفضاء الثقافي والسياسي والاجتماعي في مختلف الأقطار العربية.

ونحن نتصوّر أن التقدم في بحث الموضوعات السجالية، عموماً، يستدعي ضبط دلالات ومعاني المفردات المستعملة والموظّفة بهدف التحليل والإقناع، وربطها بالموجّهات النظرية والتاريخية التي تمنحها المعاني المتعددة في السياقات المختلفة. كما يقتضي الإفصاح عن المسلّمات والخيارات الفكرية، للتمكن من إنتاج مواقف واضحة ، مواقف قابلة للتطوير والتعديل، بل قابلة للتغيير والتجاوز، بحكم أن التموقع الدوغمائي المغلق في مثل هذه القضايا، لا يسعف في بناء المواقف وإعادة بنائها في ضوء المعطيات التي

يستحضرها المحاوَر (الخصم في الأغلب الأعم)، ويرى فيها مبرراً كافياً للدفاع بدوره عن تموقعه السياسي وخياره النظري المضاد. وفي هذه الحالة لا يحصل تقدم في النظر إلى الموضوع المبحوث ولا تتاح إمكانية تطويره. ولعل هذا هو حال أغلب النقاشات الجارية حول هذه القضية في فكرنا المعاصر، ذلك أننا نقرأ كثيراً من ردود الفعل المتخاصمة في هذا القسم، ولا نصل إلى نتائج مستوعبة لما يسعف في تركيب ما يتجاوز المواقف القطعية والقاطعة. إن الشحنة العالية لدرجات السجال المتخندق في المقاربات المتداوَلَة تمنع إمكانية حصول توافقات في الفهم، مساعدة على التخلص من الإشكالات الزائفة بالصورة التي تسمح بتقريب وجهات النظر، وتصويب الجدل نحو الأسئلة موضوع الخلاف في تاريخيتها، لا في الاقتناعات القبلية المغلقة السائدة عنها .

تقف ثلاث مسلّمات وراء التصوّرات التي سنبنيها في هذا الفصل، وهي تلعب دور الموجّه والمؤطّر للتحليلات والأمثلة والبراهين التي نمارس بواسطتها عمليات التركيب والتحقيب، وبناء وجهة نظرٍ محددة في الموضوع، بهدف الوقوف على بعض النتائج المؤقتة.

تتعلق المسلّمة الأولى بلزوم الاعتراف الهادئ والتاريخي بالدور الذي لعبه الغرب الأوروبي في إعادة ترتيب أصول الفكر الحديث والمعاصر، والاعتراف أيضاً بدوره في إعادة تركيب نظام العالم في سياق التطور الذي حققه نمط الإنتاج الرأسمالي، في القرن التاسع عشر وما تلاه من عقود القرن العشرين.

إننا هنا لا نجد أي حرج في إبراز الدور الذي لعبته أوروبا الصاعدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في عملية تركيب أصول الحضارة المعاصرة. لكننا نعلن في الآن نفسه، أن التقدم الأوروبي لا يتعلق بحدث استثنائي خارق، بل إنه يحدد ملامحَ فعلٍ يتسم بالصفات العامة للفعل التاريخي كما ينشأ ويتطور في التاريخ.. ومن المعلوم في هذا السياق أن أفعال التاريخ تستوعب في روحها المركَّبة كثيراً من علامات السلب والإيجاب، وهي تُعدّ محصّلة لديناميات تاريخية واجتماعية متصلة بها وأخرى تتجاوزها .

أما المسلّمة الثانية فإنها ترتبط في ذهننا بمقدمات وخلاصات المنزع التاريخي (التاريخانية)، الذي يرى أن للتاريخ وجهة محددة (وحدة في الاتجاه والمصير)، وأن الانصهارات التي تحدث في مختلف الحضارات بفضل

مكاسب ومنجزات الحضارة الأقوى والأكثر تفوقاً وإنتاجية وإبـداعاً، تمتلـك شرعيـة تاريخية يمتزج فيها التفوق بالإبداع، وتنشـأ في إطارهـا إرادة سياسـية تعمـل عـلى توحيد العالم بل تنميطه، من دون أن يعني ذلك نفي الخصوصيات أو التخلي عـن التنـوع والتعـدد . إلا أن قبـول الخصوصـيات والتعـدد لا يسـتبعد بـدوره قـدرة الحضارة القوية تاريخياً على تعيين القسمات والملامح العامة لسـيرورات التطـور في العالم. إن هذا المبدأ النظري العام لا يخصّ الحضارة الغربية المعاصرة وحـدها، ولا يخصّ حقبة الأزمنة الحديثـة والمعـاصرة، بـل إنـه مبـدأ مـلازم ومحايـث لمختلـف الحضـارات الكـبرى التـي توالـت عـبر حقـب التـاريخ، مـع درجـات مـن التنـوع والاختلاف، متصلة بنمط الآليات المستعملة في عمليات المثاقفة والصهر والإدماج ، كما حصلت وتحصل في التاريخ. ولا شك في أن مظاهر هيمنـة النمـوذج التـاريخي الغربي المعاصر تتسم بتوظيفها وسائط وآليات جديـدة لم تكـن متاحـة في المـاضي، ولهذا تتخذ مظاهر تنميطه للعالم صوراً مـن العنـف، غـير مألوفـة في الصـيغ التـي اتخذتها مظاهر الهيمنـة في الإمبراطوريـات والحضـارات الأخـرى، سـواء في الأزمنـة القديمة أو في العصور الوسطى.

وتشير المسلّمة الثالثة إلى رفضنا المواقف الحدِّيةَ في الاقـتراب مـن الظـواهر الإنسانية وإشكالات البحث المتصلة بهـا، ورفضـنا كـذلك لتغليـب آليـات التفسـير السياسي على باقي الآليات الأخرى، في فهم وتعقل الظواهر والمعطيات التاريخيـة. ذلك أننا نعتقد أن جدل التاريخ أعمق وأكـبر مـن المواقـف السياسـية المتخندقـة، التي تُقبَل وتُـرفَض بحسـاب لا يُعنـى بـديناميات الوقـائع في تعـددها وصـيروراتها وتناقضاتها . وهذا المبدأ/المسلّمة يجعلنا نعلن منـذ البدايـة تجنّبنـا المـوقفين معـاً (التفكير بنمط الـداخل أو التفكـير بـنمط الخـارج وفـق معـايير سـاكنة ومغلقـة)، وسَعَيْنا إلى فهم صيغة الإشكالية موضوع البحث في ضوء معطيات الواقع المعقدة، التي نتصوّر أنها أغنى من ثنائية لا تبلغ درجة الإحاطة بثوابت ومتغيرات الظـاهرة موضوع البحث والدرس، ذلك أن مفردتَي الداخل والخارج لا تسعفان في ما يوضـح حدود التوصيف ومستويات التداخل والتطابق والتباعد والتكامل..

2 ـ يستوعب تحليلنا النقدي لسؤال البحث «إشكالية الداخل والخارج في تمكين المرأة العربية» روح المسلّمات التي قدمناها بكثير من الاختزال؛ إنها تؤسس مفاصله الكبرى، وترسم كيفيات معالجته منهجياً، كما تحدد نوعيـة

النتائج المحايثة لأنماط العرض والتحليل المنجزة فيه والمبثوثة في خلاصاته المقررة.

لكن بحثنا لا يستند فقط إلى مقدمات ومبادئ فلسفية عامة، إنه محكوم أيضاً بجملة من المعطيات النظرية والتاريخية المحدِّدة لشروط بنائنا لموضوعه، حيث لا يمكننا أن نفكر في إشكالات الواقع النسائي في مجتمعنا العربي، من دون عناية بالشروط المؤطّرة لنمط التحولات التاريخية والاجتماعية الجارية في قلب هذا الواقع . وهذه الشروط، كما نعرف، متنوعة ومتصلة بمرجعيات عديدة، ينتمي البعض منها إلى أزمنة قديمة، ويرتبط بعضها الآخر بما تحمله تفاعلات الراهن من تحولات وانفجارات وضغوط.

نريد ونحن نفكر هنا في شروط تركيب مفاصل هذا الفصل، أن نستحضر معطيات الصراع العالمي الدائر في المنطقة العربية. كما نريد استحضار سيرورة العولمة، ومظاهر التعولم المتمثّلة في التنميط الاقتصادي والتنميط الإعلامي والثقافي ، فنحن لا نتصوّر إمكانية التفكير في موضوعنا في السياقات التاريخية الراهنة من دون العناية بمعطيات الشروط التاريخية التي ذكرناها.

نستحضر هنا بكثير من الاختزال معطيات متصلة بظاهرتين لا نستطيع تجنّب نتائجهما في حياتنا العامة وفي علاقاتنا بالعالم. يتعلق الأمر بظاهرتَي العولمة وثورة المعلوميات. فقد ترتب على ثورة المعلوميات، ووسائط التواصل والاتصال تقليص المسافات بين المجتمعات في مختلف القارات . وأصبحت أساليب الحياة الجديدة المتشابهة في كثير من أبعادها المادية والرمزية قادرة على بناء ثقافات متشابهة، بفعل التأثير الذي يمارسه التداول المشترك للمنتوجات والقيم، وما ينتج من ذلك من آليات في تركيب أمزجة الكائنات الحية بمختلف أصنافها، وعلى رأسها الإنسان.

وترتبط هذه المسألة بالاقتصاد والسياسة والثقافة وعوالم إنتاج وإعادة إنتاج الرموز داخل المجتمع. فلم يعد بإمكان البشر تجنّب آثارها في حياتهم، وهي تمارس اليوم في حياتنا تأثيرها الصانع للقيم ولأنماط السلوك المختلفة. ومعنى هذا أن ما يقع خارج محيطنا الجغرافي، ويُعدّ بالمعيار التقليدي خارجياً وخارجاً وأجنبياً، لم يعد كذلك بفعل الانقلاب الكبير الذي ترتب على ثورة الإعلام. فقد اختلط الداخل بالخارج، ولم يعد موقع الخارج هناك، بل أصبح هنا أمامنا وفي قلب ديارنا. ولم نعد ندري هل أصبحنا أمامه أم أنه أصبح

أمامنا . لقد عمّمت الصورة عالماً جديداً لا تستطيع مفردات «داخل» و«خارج» في نظرنا توصيف مختلف أبعاده، ولا تشخيص ملامحه الفعلية الجديدة. وهذا الأمر يستدعي إبداع مفردات جديدة للتمكّن من رسم ملامح ما جرى ويجري اليوم في عالم تداخلت أبعاده واختلطت، وأصبحنا أمام تركيب جديد في صور الأمكنة وفي تصوّرها، تركيب يقتضي في نظرنا تعقلاً مركّباً بمفردات جديدة أكثر مطابقة للحال والمآل .

ونستطيع القول في هذا السياق، إن التحول الحاصل في عالم الوسائط يعتبر اليوم عامل دعم وتعزيز لآليات التقارب والتشارك ، رغم النتائج السلبية العديدة التي يولّدها في حياة المجتمعات، بحكم عدم مناسبة كثير من القيم الجديدة لواقع المجتمعات النامية، والمجتمعات الفقيرة، والمجتمعات التي تعاني ويلات الاحتلال القديم والجديد (مجتمعات الجنوب).. وبحكم انعدام التكافؤ بين مُرْسِلِي الصور والذين يتلقونها، حيث يمارس المرسِلون (الخارج في الصيغ التقليدية) سَطوتهم، بالحيل التصويرية الجديدة الصانعة للأحداث وفق الخيارات التي يريدون تمريرها على المرسَلَة إليهم (الداخل في الصيغ التقليدية). ومعنى هذا أن أساليب وآليات الحرب تنوعت، وهو الأمر الذي يقتضي صيغاً أخرى من المواجهة الساعية إلى إعادة بناء توازن المصالح في العالم .

أما صيرورة التعولم الجارية فإنها تروم بدورها، كما أشرنا آنفاً، إنجاز عمليات في التنميط القسري للعالم ، وذلك وفق تصوّرات تمليها تطورات الرأسمالية العالمية، ومختلف التحولات التقنية المتصلة بها في العالم. ومن هنا سريان أنماط معينة من القيم والسلوكات في مختلف بقاع المعمورة، وداخل مختلف المجتمعات البشرية.

إن ما ينبغي أن نكون على بيّنة منه هنا، هو أن ما يحصل في العالم بفعل العولمة لا يحصل فقط بفعل خيارات إرادية حرة دائماً، بل إنه يتعلق أيضاً بمعطيات أخرى متصلة ببنيات النظام الرأسمالي العالمي في تحولاته وطفراته وأزماته ، وذلك بصورة تمنح بعض الظواهر صفة الفعل الذي لا يمكن مقاومته، مثلما أنه لا يمكن التكهن بمختلف نتائجه في المديين المتوسط والقريب. ولعل هذا حال مجتمعاتنا في كثير من المعطيات الصانعة لمصائرنا التاريخية، ذلك أن حتميات تاريخية جديدة تمارس اليوم تأثيرها داخل المجتمع بآليات تفوق قدرة البشر على التدبير الإرادي لأفعالهم ، من دون أن

يعني تأكيد هذه الحتمية انتفاء إمكانية المقاومة، أو انتقاء إمكانية بناء بدائل أكثر ملاءمة لمقتضيات بناء عالم أكثر توازناً وأكثر عدلاً .

إضافة إلى ما سبق، هناك احتراز أخير نريد أن نشير إليه ضمن هذا التقديم، وهو يتعلق بالدعاوى التي تفكر في موضوعنا من زاوية لا تمارس فيها العزل والتمييز الضرورين بين مستويات المعرفة والسياسة والتاريخ ، مما ينتج كثيراً من التبسيط الذي يُخِلُّ بقواعد التفكير في إشكالات التاريخ المعقّدة، من قبيل ما نحن بصدده.

وإذا كنا نؤمن بوحدة مصير الإنسان في العالم، رغم مختلف صور الاختلاف وصنوف الحروب التي حصلت، وما فتئت تحصل، بين الدول والشعوب في كثير من أرجاء المعمورة، فإنه ينبغي أن لا ننسى في لحظات مواجهتنا للإشكالات التي تواجهنا في العالم مبدأ التمييز بين المستويات ، رغم ما يترتب على ذلك أحياناً من تناقضات في الظاهر. فنحن مثلاً نعي جيداً أن بيننا وبين الغرب كثيراً من الحروب المستندة إلى تناقض المصالح في ما بيننا، لكن حروبنا وخلافاتنا المرتبطة بمعيار المصالح المتناقضة ينبغي ألاّ تدفعنا إلى عدم التمييز بين المستويات في مواقفنا من الغرب . ينبغي أن لا نخلط مثلاً بين مكاسب الغرب التاريخية في المعرفة والعلم والتقنية، والملفات العالقة بيننا وبينه، في باب صراع المصالح داخل العالم. فلا يعقل مثلاً أن نواجه الغرب بمعيار المَسكَنةِ، ونحن نعي جيداً أن التاريخ يصنع، في إطار جدليات الصراع التي يحتّمها، تناقض المصالح التاريخية بين البشر . وقد يكون من المجدي أن نفكر في سُبل اختراق جدران التنافر والتباعد، بهدف تعديل الموازين المؤطِّرة اليوم لنوعيات الصراع الدائرة بيننا وبينه. وقد يساهم تعزيز قيم التواصل والحوار ، وما يمكن أن يترتب عليهما من نتائج في تضييق الفجوات وتقليص درجات الجفاء.. إن هذا الأمر ممكنٌ في نظرنا، وخاصة عندما نتعلم التواصل مع الآخرين بمنطق التاريخ وقيم السياسة الوضعية كما تبلورت في الفكر الحديث والتاريخ الحديث .

- **نحو تشخيص إشكالية الداخل والخارج، في موضوع النهوض بالمرأة العربية**

يمتلك موضوع علاقة الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل حساسيات معقّدة ومركّبة ، ولأنه موضوع صراع قديم داخل المجتمعات البشرية، فقد استعملت

آلياته في الصراع كثيراً من أنواع الأسلحة والأقنعة، التي تمّ، ويتمّ، فيها توظيف مختلف صور الذكاء الإنساني، (ذكاء الرجال وذكاء النساء)، بهدف تكريس مواقف ومواقع محددة في التراتب الجنسي والاجتماعي، كما تمّت، ولا تزال تتمّ، فيها كثير من صور التواطؤ والتناور وتبادل المواقع الرمزية رغم سيادة مواقع بعينها، حيث تتيح المناورات المستعملة في الحروب غير المعلنة بين الطرفين كثيراً من وسائل التموية والمراوغة . ولأن استئثار الرجال بالهيمنة عُمِّر طويلاً في التاريخ، بل صنع كثيراً من الملامح الراسخة في هذا التاريخ، فقد نتج من ذلك كثير من صور الحيف والإقصاء، وكثير من مظاهر العنف الرمزي الظاهر والمبطّن. ولم يتمكن البشر من الإدراك الموضوعي والتاريخي لبنية ونظام علاقاتهم الاجتماعية، إلا في القرنين الماضيين، حيث لاحت العلامات الأولى المبشّرة بإمكانية تركيب نظام اجتماعي يقر بتكافؤ العلاقات الاجتماعية بين الجنسين ، ويرسم الملامح الكبرى لمشروع في التحرر يقلّص من هيمنة الذكور على الإناث. فلا أحد يجادل اليوم في الدور الذي لعبته عوامل تاريخية قوية من قبيل الثورة العلمية، وميلاد المجتمع الصناعي، وتطور نمط الإنتاج الرأسمالي في تغير كثير من ظواهر المجتمع البشري . فقد ركّبت العوامل المذكورة في تداخلها معطيات جديدة سمحت بإمكانية تصوّر أنماط للعلاقة بين الجنسين أكثر تكافؤاً وأكثر عدالة، تصوّر يعي نسبية المنتوج الاجتماعي، ونسبية القيم التي تواكبه، وتمنحه الصور التي يتمظهر بها، والقيم الثقافية والأخلاقية التي يلحم بها فجوات البنيان الاجتماعي من أجل استمراره وتماسكه.

ننظر في بحثنا إلى قضايا المرأة باعتبارها قضايا إنسانية عامة، ونفكر في سؤال المساواة بين الجنسين باعتبار أنه شأن يخص البشر أجمعين، مهما اختلفت درجات التراتب داخل مجتمعاتهم . كما إن فقر النساء اليوم، سواء في عالمنا أو في العالم أجمع، مقارنة بما يملكه الرجال، يشكل بدوره عنصر توحيد، وذلك رغم درجات التفاوت القائمة بين مجتمعات الشمال ومجتمعات الجنوب، وهي درجات يمكن تحديد أرقامها واستخراج نسبها العامة. إضافة إلى ذلك، نستطيع أن نتحدث في المجتمعات التي عرفت تقدماً ملحوظاً في مجال مَنْحِ النساء حقوقهن عن المعارك الجديدة للنساء ، وهي معارك تصلنا وقائعها وأصداؤها، مما يضاعف من إشكالات واقع النساء في مجتمعاتنا. وتتضح هذه المسألة أكثر عندما نفترض أن مجتمعاتنا ستعيش هذه المشاكل

الجديدة بصورة أو بأخرى في آجال لاحقة، إذا لم نعمل جميعاً على التفكير فيها وفي سبل تقليص آثارها السلبية في حياة المجتمعات البشرية. نحن هنا نشير إلى إشكالات البطالة والعنف، وإشكالات التطور في عالم الجينات في علاقاتها بأنماط الحمل الجديدة، وكذا الإشكالات المتصلة بمظاهر التشيؤ التي أصبحت تشكل السمات البارزة في قضايا النساء والرجال في العالم المعاصر .

وقبل الاقتراب من سؤال البحث المباشر، نشير هنا إلى أننا نقرأ ثنائية الداخل والخارج في موضوعنا من زاوية وضعية تُقِرّ بعدم وجود تاريخ خطي متّسق، كما تُقِرّ باستحالة نسخ تجارب التاريخ، حيث تستدعي عمليات النقل والتوطين عندما تحصل هنا أو هناك جهداً في التركيب التاريخي المساعد على استيعاب المعطيات وتمثّلها .. ونقرأ في الآن نفسه أن التاريخ تصنعه الاختراقات والحروب، مثلما يصنع في سياقات من التطور الذاتي. وإن مسائل التحوّل والتجاوز تتجاوز في بعض الأحيان إرادات الأفراد ونيّاتهم، وتتدخل في منحها الملامح التي تتخذها حيث نقف أمام عناصر ومعطيات متناقضة. وقبل ذلك وبعده، نحن نؤمن بأنه لا وجود لمجتمعات مفصولة عن ميراث المجتمع الإنساني في تطوّره وتحوّله . فالمجتمعات تتطوّر بفعل تجاربها الذاتية المتصلة بصور عديدة بتجارب الشعوب والمجتمعات المجاورة أو المستعمِرة أو المتقدمة. وقد يشكّل الجدل الرافض ما ذكرناه موضوعاً نظرياً، إلا أن فحصه في ضوء ملابسات التاريخ المواكبة له يؤكد المعطيات التي أوردناها آنفاً، وهي معطيات تعزز مبدأ وحدة المصير البشري، من دون أن تنفي تنوّعه أو خصوصياته التي لا تبلغ مقام التعالي عن مجتمعات الإنسان في جريانها..

كما نريد أن نوضح أن صعوبة بحث خلفيات ومرجعيات التقابل بين الداخل والخارج في موضوع التفكير في تحرير ونهوض المرأة العربية، تعود إلى شبكة المفاهيم التي تُركَّب في أثناء التفكير في هذا الموضوع. وإذا كان من المؤكد أن سؤال بحثنا يمنحنا وسيلة من وسائل مقاربة موضوع إصلاح أوضاع النساء في عالمنا بصورة محددة، فإن هذه الصعوبة تتضاعف عندما نكتشف أن بعض السجالات المركّبة لأجوبة في الموضوع تخوض في قضايا نظرية تاريخية معقّدة، من قبيل الهوية والغزو وصراع القيم والعقائد وصراع الثقافات، وهي مفاهيم حربية بامتياز، مما يترتب عليه بناء جدران سميكة من

المواقف، وهو ما يدعم دائرة التخندقات المعمِّقة اليوم لـدرجات التنـافي الحاصـلة بين المجتمعات في العالم .

نتجه في فصلنا إلى بناء محاور وعناصر نظرية نرى أنها تتيح لنا تعقلاً أفضل للطـابع المركَّـب للسـؤال، وتسـمح بمزيـد مـن التفكـير الـذي لا يسـتبعد المعالجـة السياسية بحكم مركزيتها في صيغة السؤال. إننـا نـروم إنجـاز لحظـة في التفكـير في موضوعنا نقلص فيها ما أمكن من استحضار المعطـى السـياسي مـن دون إسـقاطه، لعلنا نتقدم في بناء ما يسعف في تنظيم آخر للتقابل الحدّي في صيغة السؤال .. إن هاجسنا الأكبر والأبعد هو دعم البعد السـياسي في المقاربـة، وذلـك بـالتقليص مـن شحنته الجاهزة، الشحنة التي تولدت بفعل معارك حصلت، وأخرى لا تزال تحصل في قلب مجتمعاتنا وثقافتنا، سواء في موضوع إصلاح أوضاع النسـاء، أو في موضـوع الإصلاح على وجه العموم، حيـث ترتفـع أصـوات المنـازلات العسـكرية والسياسـية والثقافية في أكثر من ساحة عربية، لتؤشّر عـلى ملامـح زمـن انتقـالي تتـداخل فيـه منظومات من القيم، بصورة تعكس مخاضاً يروم مغالبـة التراجعـات والإخفاقـات، التي لحقت المجموعة العربية في نهاية القرن الماضي ومطالع الألفية الثالثـة بفعـل عوامل تاريخية عديدة، ليس هنا مجال الخوض فيها ..

لهذا السبب، سنعمل ما أمكن على بناء تصـوّرات تسـلّم بالطـابع الوَسَـائِلِي للسؤال، وتحاول التقليص من سمة التقابـل في ثنائيتـه ، مُسـتلهمين في عملنـا روح المسلّمات التي حددناها في التقديم، وهـو مـا نفـترض أنـه سيوصـلنا إلى مـا يمكـن النظـر إليـه كمحاولـة لمحـاصرة محدوديـة مفـردتَي الـداخل والخـارج في الإحاطـة بإشكالية تحرر النساء في عالمنا .

ونقترح في هذا الإطـار مفهـوم المـرآة كـأداة في الفهـم، ونوظـف الإيحـاءات والدلالات التي تتيحها مفردات الانعكاس والانكسار، وحِيل الإبراز والتقليص بحكم تنوع المرايا واختلاف مواد صنعها، وكذا تنوع الأعـين الرائيـة، لنقـرأ بواسـطة ذلـك ومن خلاله سؤال الداخل والخـارج، في تعـدده وتناقضـه وصـعوبة تعيـين حـدوده بصورة تامة. فقد تسمح لنا الأمثلة والمعطيات التي سنختارها لإنجاز هـذا الفصـل بتخطي التقابل الحاد في السؤال، من أجل فهم أكثر دينامية وأكثر تاريخيـة لعلاقـة ذاتنا بالآخرين في موضوع قضايا المرأة في مجتمعنا وفي العالم .

أما المحاور التي سنتجه إلى معالجتها في موضوعنا فهي:

أولاً: الآخر في مرآة الذات، في البحث عن صورة أخرى للمرأة

1 ـ لا نريد أن يُفهَم من ترتيب المحاور التي سنبنيها ونحن نقدم جوابنا عن إشكالية البحث، أن الأمر يتعلق بعملية في التحقيب النظري الخالص، أو عملية في التسلسل والتطور التاريخيين. فقد يكون التحقيب حاضراً بصور متعددة، رغم المظهر الموضوعي لمحاور الفصل، والاستعارة المرآوية لمفهومَي الصورة والمرآة .

إن التتابع التاريخي الزمني في صيغة التقسيم الثلاثي الذي سنستعمله في فصلنا كوسيلة للاقتراب من موضوعنا لا يتأسس بصورة تاريخية خطية، بل إنه يروم إبراز جملة من المعطيات الاجتماعية الحيّة والمساعدة في عملية استيعاب الرجّات والتراكمات والتراجعات والانقطاعات والطفرات وتداخل الأزمنة في الزمان العربي والتاريخ الكوني .

إن البحث عن صورة أخرى للمرأة في مجتمعنا، كما نتصوّر، لا يمكن أن ينتهي ما دام هناك حيف اجتماعي يُقْصِي النساء والفتيات من الاندماج في أفعال المشاركة والإنتاج والإبداع داخل مجتمعاتنا. مثلما أن بحث النساء في العالم الأوروبي عن نساء أخريات في عوالم واقعية أو متخيلة يعكس تعدد الأنماط والصور، كما يعبّر في بعض جوانبه عن الطموحات والآمال الجديدة في بناء مجتمعات أفضل. وفي قلب العمليات التاريخية التي أشرنا إليها لا نستطيع إنجاز تعيينات تكتفي بالتصنيف المكاني والمجالي الذي تحيل إليه مفردات من قبيل الداخل والخارج، المحلي والوافد، الغازي والمغزوّ، بل ينبغي أن ينصبَّ الاهتمام على إبراز شرعية البحث عن كل الوسائل التي تسعف في الحد من دونية النساء والفتيات في مجتمعاتنا ، وهو الأمر الذي يُحوِّل خلاصات تجارب الآخرين إلى نماذج قابلة للاستثمار، من أجل تحقيق مطالب النساء في مجتمعاتنا، والانتصار لطموحهن التاريخي في المساواة والعدل وتكافؤ الفرص داخل المجتمع العربي .

إن حضور الآخر في الوجدان والمخيلة، وحضوره في الواقع مسائل تاريخية معروفة في تاريخ الإنسانية المتواصل، وغالباً ما ننسى هذا المبدأ في غمرة لحظات الصراع، خاصة في المنعطفات التاريخية التي يبلغ فيها الصراع

درجاته القصوى على شاكلة ما يجري اليوم في عالمنا، فيتمّ اللجوء إلى أساليب متطورة في تكريس أوضاعٍ محددة، ومحاصرةِ بدائلها الممكنة والمحتملة.

ويشكّل نشوء الظاهرة الاستعمارية في القرن التاسع عشر حدثاً فاصلاً وصانعاً لوقائع جديدة في المجتمعات المستعمَرة. فقد نشأ في الفكر العربي على هامش الحدث الاستعماري الحاصل في القرن التاسع عشر وعي جديد بالفارق بين الذات والآخر الأوروبي. ونقصد بوعي الفارق هنا، التمثّل الجديد الذي أنتجته النخب الإصلاحية في الوطن العربي، وهي تحاول فهم وتعقّل نظام العالم في علاقته بنظام القيم في تصوّراتها وتاريخها وإلى حدود اللحظة التي ذكرناها (نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين).

ندرج في هذا الإطار صورة المرأة الجديدة في أذهان المصلحين الأوائل في ما يعرف بعصر النهضة العربية . فقد عمل هؤلاء المصلحون على تركيب نموذج محدد لهذه الصورة في كتاباتهم، معتبرين أنه البديل الفعلي من النماذج والصور الواقعية التي كانت عليها أحوال النساء في مجتمعنا.

إننا ننظر إلى الآخر هنا، وهو بالذات الغرب الأوروبي الرأسمالي الصانع لكثير من قيم المعرفة والأخلاق في العالم المعاصر ، باعتباره يمتلك حضوراً فاعلاً في مشروع التفكير في النهضة العربية في مختلف أبعاده، حيث يحتل موضوع النهوض بالمرأة داخل مشروع النهضة العربية مكانة خاصة، تتمثّل عناصرها الأقوى في أشكال الممانعة التي أبداها، وما زال يبديها، المجتمع العربي والعقل العربي، وهما يحاولان استيعاب متغيرات المجتمع الجديد.

2 ـ تشكّل صورة المرأة في مرآة الذات درجة من درجات وعي النخب لسؤال النهضة الاجتماعية في عالمنا. والمرآة في عنوان هذا المحور لا تعبّر فقط عن الانعكاس، بل إنها تضيف إليه الأرضية التي لا تكتفي بتقديم الصورة والفعل المنعكِسين، بل تعمل في الآن نفسه على تكييف المنعكس مع مقتضيات لحظة في التاريخ مُثقلةٍ بأعباء التقليد وقيود التاريخ، وذلك رغم الخلخلة العنيفة التي مارسها الفعل الاستعماري لحظة حصوله في مختلف تلافيف وبنيات المجتمع العربي .

يقدم منتوج الطهطاوي الإصلاحي، على سبيل المثال، ملامح الصور الأولى للمرأة الجديدة في مرآة الوعي العربي، صورة المرأة الفرنساوية [بلغته] كما تمثّلها في وعيه، وهو الشيخ الأزهري وإِمامُ أول بعثة يوفدها محمد علي

إلى فرنسا، قصد الاستعانة بالخارج في أوضاع الداخل ، وذلك بإعداد المؤهّلات اللازمة لبلوغ النهضة المأمولة في السياسة والمعرفة والمجتمع. وفي التلخيص الذي يوجز فيه الشيخ رحلته إلى باريز (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الصادر سنة 1834، نقف على عملية بناء صورة نمطية للمرأة الأوروبية، صورة مرسومة بما اقتضاه إدراك الفارق في ذهنه ووجدانه. ذلك أنه لم يعد بإمكان العرب منذ القرن التاسع عشر أن يفكروا في أسئلة ذواتهم، أسئلة النهضة والتقدم من دون الاستعانة بالآخر . وإذا كان سلامة موسى في بدايات تشكُّل مشروعه الإصلاحي في العقد الثاني من القرن العشرين، قد عنون إحدى مقالاته بـ «لماذا هم أقوياء؟»، مستوعباً في كلمة «هم» صُوَرَ الآخر الأوروبي ونموذجه الحضاري باعتباره الصورة المطلوبة لتجاوز التأخر التاريخي في الوطن العربي، فإن صيرورة الفكر والمجتمع في الوطن العربي طيلة القرن العشرين لم تتخلَّ عن هذا المنطق في النظر إلى الذات وإلى الآخر، سواء بالنسبة إلى النخب التي اختارت التغريب ، أو النخب التي اختارت التحصن بالموروث بهدف الدفاع عن الذات. وقد ازدادت هذه المسألة وضوحاً بحكم ما ترتب على المرحلة الاستعمارية ومراحل مقاومتها من تركيب تاريخي انتقالي مزدوج، تركيب تمثّله عمليات دمج مكاسب الحضارة الغربية في الحاضر العربي ، بهدف إرساء الدعائم المساعدة في عملية تحقيق مشروع النهضة العربية، المتمثّل في بناء الدولة الوطنية، بناء المؤسسات الجديدة في الإدارة والتدبير الاجتماعي، ونقل ترسانة القوانين الوضعية، والانخراط في عمليات استيعاب مكاسب المعرفة العصرية.

وفي هذه النقطة المركزية بالذات، نقطة التفكير في الذات انطلاقاً من تجارب الآخر في التقدم، ينبغي أن لا نغفل أن الأمر لم يكن شأناً عربياً، بل إن عملية «تأورُب» العالم تحوّلت، لأسباب لا مجال هنا لعرضها، إلى مسألة كونية. فقد سعت أوروبا في لحظات استعمارها لكثير من مناطق العالم، إلى تعميم لغاتها وقيمها ومعارفها ومعتقداتها في المستعمرات.. ولم يعد بإمكان أحد في العالم أن يغفل مساعي الدور الأوروبي في تنميط العالم، إلا أن هذه الظاهرة ولَّدت في المقابل عمليات في المواءمة والمقاومة والمواجهة والاندماج .. وفي مختلف هذه الأفعال لم يعد حضورها محلّ جدال، ذلك أنه بفعل مفاتيح المعرفة والتقنية واقتصاد السوق، تحوّل الغرب إلى آلة قوية مفجّرة لأنماط من ردود الفعل، وأنماط من الصور التي عزَّزت قوةَ مكاسبه ومنحتها صوراً لا حصر لها .

لقد تحولت أوروبا في الأذهان إلى مرجعية في الفكر وفي الحياة، ويمكننا أن نعاين في موضوعنا نمط الصورة المرجعية التي بناها العقل العربي وهو يرسم الملامح الأولى لنساء المستقبل في عالمنا ، حيث استوعبت نصوص الرحلات وكتابات روّاد الإصلاح العربي، الملامح الأولى للوعي الجديد والصورة الجديدة، وذلك تحت تأثير الهيمنة الحاصلة، الهيمنة التي صنعت ردود الفعل المركّبة لمشروع تاريخ جديد يتم تركيبه في قلب عمليات التحوّل التي حصلت في مجتمعنا، وأصبحت تُعدّ اليوم جزءاً من تاريخنا بلا زيادة ولا نقصان، وذلك رغم نكران المنكرين الذين يغمضون أعينهم عن معطيات الواقع، معتقدين أن الموقف الإنكاري كافٍ لتجاوز كل ما حصل من مكاسب وخسارات.

ينبغي ألاّ يفهم من سياق ما سبق أي مركزية غربية، فنحن نعتقد أن أفعال الاستيعاب التي حصلت في الوطن العربي، وفي مناطق أخرى من العالم غير الأوروبي، كانت تمنح المنتوج الأوروبي سمات خاصة تطبعه بما ينوّع صُوره وألوانه، ويضفي عليه من خصوصيات المستَوعِب ما يؤهله لإنجازِ ما يمكِّنه من تَجاوزه، عندما يحين أوان التجاوز . ونستطيع أن نكتشف في تأويل الفكر السياسي العربي للمنظومة الليبرالية، على سبيل المثال، كثيراً من المعطيات التي توضح هذه المسألة، كما نستطيع اكتشاف جهود المواءمة في الصور التي استعملها الفكر الاجتماعي العربي، وهو يحاول «تَبْيِئَةَ» مظاهر التحرر داخل المجتمعات العربية.

3 ـ نقرأ في أدبيات الطهطاوي العاكسة لنمط الصورة ما يبرز المعطيات الجديدة في تصوّر النخب للمرأة القادرة عل تعزيز قاطرة النهضة ومشروعها في فكرنا المعاصر. فقد شخّص الطهطاوي في مرآة العقل العربي صورة مَن كان يسميها «المرأة الفرنساوية» بطريقة تنمّ عن نوع من اليقظة التاريخية. ونسجت نصوصه لحظة حوار بين علامات ذاتٍ يُفترض أنها تتلاشى (الداخل)، وعلامات جديدة يفترض أيضاً أنها ستحلّ مكان تلك التي سيلحقها التلاشي (الخارج) . ورغم الحدود التي رسمها الطهطاوي في نصوصه لموضوع نهضة المرأة العربية وتحرّرها، فقد رسم في نهاية التحليل، يرافقه مجايلوه والذين تابعوا رسالته وطوّروها من المصلحين (قاسم أمين، زينب فواز، نظيرة زين الدين..)، رسم نموذجاً واضحاً تمّ تعميمه لاحقاً في أدبيات الإصلاح في الفضاء العام للثقافة العربية بحكم وشائج القربي القائمة بين مختلف البلدان العربية.

يلحّ الطهاوي في الصورة على أربع قيم مترابطة، ويقدمها بصيغ عديدة

بهدف ترسيخها. ويستحضر في لحظات التركيب قيمَ مجتمعه، ليقدم بـدائلها التـي لا تختلف في تصوّره عن القيم التي تحملهـا صـورة المـرأة الجديـدة. يتعلـق الأمـر بـالتعلم والاخـتلاط، والعمـل والاحـترام ؛ فقـد تعلمـت الفرنسـاوية واختلطـت واقتحمت ميدان العمل، وحظيت في كل ذلك بالاحترام في فضاءات المجال العام.

لا يخفي الطهطاوي انبهاره بالمرأة الفرنسية الأوروبية، فيتعـرض لمفاتنهـا في سياق عرضه لمفاتن باريز، يصف لباسها وشعرها وأنماط حضـورها داخـل مجـالات العمل، مقارناً ذلك بأوضاع النسـاء في مجتمعـه، وداعيـاً إلى ضرورة الاسـتفادة مـن القيم التي ذكرناها، بحكم أنها لا تخلّ في نظره بالعفة . وتكشف مفـردتَي الاحـترام والعفة في لغة نصوصه وسياقاتها، ما يشكل عناصر منافحة للصـورة الجديـدة. فـلا شيء في صورة الفرنساوية المغايرة لصورة العربيـة في زمنـه ينفـي عـن الأولى قـيماً يُتَصوّر داخل مجتمعنا عادة أنها متصلة فقط بالمرأة العربية.

يمارس الطهطاوي على الأخرى في مرآة ذاته، ما يُمكِّن من تمثّل صُور مجتمـع جديد. تحضر الأخرى في الذات، تحضر في الداخل وهي قادمة من الخارج ، تـحضر في الأنا المنفتح بإرادته (عضو بعثة يكتشف، يقارن وَيُبَرِّرُ إمكانية الاستعارة) إلى ما يحوّلها إلى تركيب مُستوعِب للخارج في الداخل ، وهو الأمر الذي يرفع عـن الـذات المستوعبة للقيم الجديدة صـفة الـذات المغلقـة، ويحوِّلهـا إلى ذات تاريخيـة، ذات تغتني بفضل تجارب ومكاسب تُحصِّلها في لحظات امتحانها وصـيرورتها في التـاريخ ..

يدافع الطهطاوي عن تعليم النساء، ويكتب المرشد الأمين في تعلـيم البنـات والبنين (1872) لأنه مقتنع بالمساواة بين الرجال والنساء، ولهذا تتجـه نصوصـه إلى نفي القيم التي رسَّخت زمناً طويلاً عدم مساواة الرجال بالنساء في عالمنا.

ونظراً إلى عمق التركيب التاريخي المشكِّل لواقع النساء، وعمق التقاليـد الراسمة لحدوده، فإن خطاب الطهطـاوي سـيتحول إلى رسـالة قابلـة للتطـوير وإعادة الصياغة بأساليب عديدة طيلة عقود متوالية في فكرنا المعاصر . ورغـم أن الموضوع اتخذ ملامح أخرى تجـاوزت صُـور الطهطـاوي أحيانـاً، وتراجعـت عنها في مرات أخرى، بحكم الاخـتراق الاسـتعماري الـذي حصـل، كـما قلنـا، في نهاية القرن التاسع عشر، واستمر جاثماً في قلب أغلب المجتمعـات العربيـة

طيلة النصف الأول من القرن العشرين، حيث أصبح الخارج في الداخل، ولم يعد مجرد صورة، بل تحول إلى فعل يمشي في الأسواق. فقد اتخذ موضوع الصورة في المرآة أشكالاً عديدة من الاتساق والانكسار، بل إنه ركَّب كثيراً من المفارقات والعجائب.

4 ـ يمكن أن نقف أمام معركة السفور والحجاب ، وهي معركة صُور بامتياز، لنرى حدود الداخل والخارج فيها، فنركب مقابلات جديدة من قبيل الحجاب/الداخل، بمختلف الإيحاءات التي تحملها المعادلة بين الكلمتين، حيث يقابل الحجاب التقوقع وعدم الانكشاف. ونضع السفور كمعادل للخارج لنفكر بواسطته في الانفتاح والتواصل ، إلا أن تاريخ خروج النساء إلى العمل في الإدارة والمصنع في مجتمعاتنا منذ منتصف القرن الماضي وإلى حدود الربع الأخير من القرن العشرين، حيث ارتفعت معدلاته ووتيرته بالصورة التي حوّلت مراكزنا الحضرية في الوطن العربي إلى مدن جديدة مستوعبةٍ لكثير من مظاهر الحياة العصرية. إن التاريخ المذكور في حركيته الحية، يكشف فقر ومحدودية التزاوج المكاني داخل/خارج في معالجة واقع تطور المرأة العربية .

لكن العودة المكثّفة إلى التحجُّب في العقدين الأخيرين تقلب معايير التاريخ الخطّي، الذي يفترض فيه إنهاء معركة السفور والحجاب، معركة الداخل والخارج ، حيث أصبح الخارج، كما وضحنا سابقاً، داخلاً، وتحول إلى مرجعية من مرجعيات ذات متحولة في الزمان ، يدعونا إلى كثير من الاحتياط حتى لا نعود إلى المساهمة في تركيب معارك لا علاقة بينها وبين معطيات التاريخ الفعلي، معارك تُوظَّف فيها أسلحةٌ قديمةٌ لقهر خصوم يحاربوننا بجيل من الأسلحة، وإن كان يكافئ في خطورته أسلحة تفجير الآدميين وتركيب الخلايا النائمة والمستيقظة بهدف إشاعة الرعب في العالم، إلا أنه ما زال يحتمي بمنطق الداخل والخارج ، وهو المنطق الذي يُضْمِرُ نظرةً لاتاريخية للذات، فيتصوّرها نقيةً، ويتصوّر الآخر «صليبياً»، لنصبح في النهاية أمام سيناريوهات جديدة صانعة لكثير من مشاهد الرعب في عالمنا.

صحيح أن منطق الحروب الحاصلة اليوم في المشرق العربي يتضمن مجابهات ذات مظاهر أيديولوجية متكافئة، مجابهات تعتمد تصوّرات متخندقة للهوية و«صراع الحضارات»، إلا أن هذا المنطق ينبغي أن لا ينسينا لغة التاريخ وصراع المصالح.

يمكننا أن نستوعب التقابل بين الداخل والخارج في مثالنا السابق، انطلاقاً من المبدأ الذي يرى أن نموذج المرأة الأوروبية في المجتمع الصناعي المتقدم يعتبر نموذجاً تاريخياً قابلاً للاحتذاء، ليس لأنه نموذج مثالي ، بل لأنه يشكل انعكاساً لشروط تطوّر تاريخي انتقلت كثير من ملامحه بحكم حتميات تاريخية محددة إلى تاريخنا، فولَّد في واقعنا أشباهاً ونظائر له، من دون أن ينفي هذا الأمر مسألة نسبية النموذج الأوروبي وتاريخيته، ومسألة تبلور جملة من المشاكل الجديدة الصانعة لأنماط التطور والتغير داخله .

وعندما ترسم نخبنا الإصلاحية في برامجها في الإصلاح الاجتماعي دعوات للتعلم من مكاسب المجتمع الأوروبي، فإنها تنطلق في ذلك من حدوسها النظرية المبنية على معطيات تاريخية محددة، بهدف تهيئة مجتمعاتنا لاستيعاب التغيرات التي تحملها رياح عالم جديد، لم تعد هناك إمكانية لتجنّب عواصفه. وبقدر ما عكست معارك السفور والحجاب عمق خصوصيات التقليد وكثافته في تاريخنا وحاضرنا، عبّرت في الوقت نفسه عن الآفاق التي تنتظرنا، الآفاق المفتوحة أمامنا في خارجٍ لم يعد خارجاً مطلقاً، بل أصبح جزءاً من ذواتنا ومن داخلنا المتحوّل داخل دائرة الزمان، بكل ما يحمله التحوّل من ممكنات في الاستجابة والقبول، وأخرى في الممانعة والاستماتة في المحافظة على ذات لم تعد كما كانت إلا في أذهان بعض الذين يعتقدون أنه يمكنهم عزل ذواتنا عن عالم ما يفتأ يتغير ويغيّر العالم من حوله، بفعل وقائع بعضها ظاهر ومعلَن، وكثير منها يفعل فعله فينا، فنتغير من دون أن نملك شجاعة الإقرار بذلك، لأننا نفضّل الحنين إلى ذات هاربة، فنتخلى مقابل ذلك عن ذات تسكننا ونسكنها ولا نعترف بها.. وهذا الأمر يعتبر جزءاً من آلية ذهنية عاكسة للتناقض الوجداني في حياتنا وفي حياة الأمم المهزومة داخل التاريخ .

ولَّد إدراك الفارق في موضوع المرأة جملة من المطالب في برامج الحركات الوطنية العربية، وخاصة في أجنحتها التي اختارت أيديولوجيات التغيير، ورفعت شعارات التقدم . ورغم أن الزمن الاستعماري أضاف إلى أغلال التقليد قيوداً جديدة، ممثلة في الاحتلال والعنف وخلخلة أنظمة المجتمع والحياة وتخريب الوجدان ، فإن طلائع النساء والرجال في حركات التحرر العربية قد اتجهت، مسلّحة بحسها التاريخي المستقبلي، نحو بناء ثقافة جديدة في موضوع علاقات النساء بالرجال في مجتمعنا . ويمكننا أن نقرأ في الدعاوى التي ناضلت من أجل تشريع جديد للأحوال الشخصية ، تشريعاً مكافئاً

لعملية التململ الحاصلة في مجتمعنا، في مستوى القيم وفي مستويات الوجود المادي التي نتجت من الاحتلال، تشريعاً يرفع شعار المساواة، ويدعو إلى تقنين الطلاق والتعددية الزوجية بالصورة التي تصنع في الوعي أولاً أفقاً جديداً محتملاً لواقع المرأة في المجتمعات العربية، ويمكننا أن نقرأ في ما سبق ذكره الصور الجديدة لمعالم مجتمع في طور التشكل.

5 ـ استعمل الوعي السياسي العربي في فترات سابقة مفردتَي المحلي والوافد للإشارة إلى ما نحن بصدده الآن في موضوع الداخل والخارج ، والتقابل في حدَّي المفردتين أَملَته بالدرجة الأولى المرحلة الاستعمارية المباشرة، حيث اتجه التفكير إلى تعيين مكان الخصم (أوروبا الاستعمارية) الوافد على جغرافيةٍ ومجتمعٍ وتَراتبٍ في علاقات الذكور بالإناث، تَرَاتُبٍ يكرسه ويدعمه موروثٌ ثقافي اجتماعي مركب. إلا أن المحلي الموروث ليس أُقنوماً مغلقاً، إنه بلغة التاريخ مُحصّلة أفعالٍ يلحقها الفساد ويعتريها الاندثار . وهو قبل ذلك حال غير متجانس، إنه لا يعتبر بالضرورة عنواناً لاتساق لا تشوبه شائبة. فليس كل داخلٍ جيداً وحسناً، ولا كل خارج سَيئاً وعدوانياً ومتآمراً. ولعل المعاينة الدينامية للمفردات التي ذكرناها تقلص من روح التباعد المفترضة في صيغة السؤال، فيلتحق الخارج بالداخل ليصبح داخلاً متحركاً، ويلتحق الوافد بالموروث ليمنح الذات خصوبة وتعدداً يغنيان مسارها، ويجعلانه قادراً على استيعاب الجديد والتخلص من العتيق، الذي لا يستطيع مقاومة آلة التحول الجارفة، بحكم استنفاده مبررات حضوره واستمراره في المجتمع وفي التاريخ.

وما يؤكد هذا الذي نروم بلوغه، الأفعال التاريخية الجديدة التي مارستها وتمارسها النساء في تاريخنا المعاصر. فقد شاركت مئات النساء في مدن عربية عديدة في المظاهرات التي نظّمتها حركات التحرر العربية في لحظات مواجهتها الاستعمار. وقد خرجن سافرات وهن يمارسن فعل التحرر، ابتداء من العقد الثاني من القرن العشرين، مثلما خرجن إلى المعامل والإدارات والمدارس ومختلف مؤسسات المجتمع الجديد، مُعلناتٍ أن النساء قادماتٌ طال الزمن أم قَصُر ، وأن حضورهن الرمزي اليوم في معارك التحرير، يعتبر عنواناً لحضور مكثّف قادم، حضور يعم مختلف واجهات المجتمع، ويحصل بفعل عوامل لا يمكن التمييز فيها بسهولة بين عواملِ حصولِ ما حَصَلَ؛ فما حصل، ويحصلُ، عبارةٌ عن فعل تاريخي مركب تستوعبه ذات اجتماعية مركّبة .

نريد هنا بواسطة الإشارة السابقة، وضع اليد على الطابع المعقّد لأسئلة الحجاب والسفور، ومختلف أشكال مقاومة القيم الجديدة، التي تحملها صورة المرأة في وعي النخب الوطنية في لحظات مواجهتها للاستعمار وللقيم التي يحملها معه .

لقد ولَّدت صدمة الاستعمار احتماءَ بعض النخب بالتقليد ، وقد واكب هذا الاحتماء اعتقاد يتصوّر أن تحصين الذات من الذوبان في الآخر يمنحها هويتها المستقلة. رغم أن الزمن الاستعماري رسّخ ازدواجية استوعبت بطرقها الخاصة ملامح كثيرة من الخارج في قلب ما كانت تعتبره محلياً وذاتياً وداخلاً وعنواناً لهوية محددة تامة ومغلقة .

لكن نشأة الحركات النسائية في أغلب الأقطار العربية في النصف الأول من القرن العشرين، عكست ظاهرة جديدة في الثقافة السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، ثقافة ترتبط في أصولها بالمجتمع الحديث والمعاصر، حيث يسمح التنظيم العقلاني للمجتمع بترتيب فئاته حسب برامجها في العمل، وبناء على الأهداف التي تتجه إلى تحقيقها ، وهو الأمر الذي أصبح جزءاً من المحاولة الجارية في مجتمعنا للتكيف مع قيم تولدت لأسباب تاريخية خارج مجتمعاتنا، قيم يحق لنا أن نتعلّمها ونتعلم منها ، لنتمكن من إعادة إنتاجها في ضوء أسئلتنا المحلية، وهو ما يترتب عليه تعزيز وإغناء الكوني والإنساني، بحكم تشابه مسارات الوضع البشري في مختلف تجلياته وأبعاده، وفي مختلف أزمنة التاريخ.

6 ـ عززت الجمعيات النسائية المواكبة في نشأتها لميلاد حركات التحرر الوطني مشروع التحرير، التحرير في الداخل المتجه صوب تقليص هيمنة الذكور، والتحرر من الخارج بمواجهة الهيمنة الأجنبية، والاستعانة في مواجهتها بآليات ووسائل مستقاة من تجاربها في العمل السياسي والاجتماعي . وفي قلب هذه العملية المركّبة تمّ تعميم أدبيات قاسم أمين التي شكّلت أدبيات الطهطاوي، في تصوّرنا، خمائرها الأولى، وشكّلت نصوص الطاهر الحداد وعلال الفاسي بعد ذلك امتدادتها الملوَّنة بأسئلة جديدة، ونظرات جديدة إلى موضوع تطوّر واقع النساء في عالمنا . فقد عمل علال الفاسي، على سبيل المثال، في النقد الذاتي (1949)، وهو كتاب يُعدّ في نظر كثير من الدارسين بمثابة بيان للحركة الوطنية المغربية، على بلورة اجتهادات تروم تقليص درجات الحيف المسلّط على النساء ، ودعا في العمل المذكور إلى وضع حَدٍّ لإجبارية الزواج، وتقييد الطلاق والتطليق، ثم التفكير في إمكانية إلغاء تعدد الزوجات .

وشكّلت هذه العناصر مقدمات أساسية في اتجاه شقّ طريق أعمق نحو رفع النصية الوثوقية والنصية الإطلاقية على حالات من التحول التاريخي تستدعي آليات أخرى في النظر الفقهي، المتصل بفضاءات الاجتهاد الهادفة إلى تعزيز كل ما يَلْحم الوجود الاجتماعي للبشر، من دون تَمَيُّز ولا تَمَايز .

شملت معركة مواجهة الاستعمار داخل حركات التحرر الوطني العربية، عناية الوطنيين العرب بدرجات متفاوتة بقضايا المرأة وأسئلة تحررها. كما شملت عناية خاصة في موضوع إشراك النساء في النضال من أجل التحرير . ومنحت الدولُ الوطنية الجديدة النساءَ في بعض الأقطار العربية آفاقاً جديدة لتأهليهن للحياة المجتمعية الجديدة. فقد فُتِح، خلال النصف الأول من القرن العشرين خلال المرحلة الاستعمارية وبعدها، بعض المدارس الخاصة بالبنات، بل انتشر كثير من المدارس المختلطة، مُعَزِّزَةً النظرة الجديدة والصورة الأخرى للفتاة والمرأة في مجتمعنا .

وتقدم نضالات المرأة العربية في لحظة ما أطلقنا عليه إدراك ووعي الفارق صورة امرأة جديدة، لكنها صورة امرأة عربية، وقد اعترتها أحوال من التغيير نتيجة انخراطها في مواجهة أوضاع تاريخية جديدة. إن طلائع النساء اللائي تظاهرن داخل المجتمع في مواجهة التسلط الأجنبي أو مواجهة الحيف التشريعي، أو التقاليد البالية والظالمة، وطلائع النساء اللائي انخرطن في بناء الذات بالتعلم والمعرفة، ثم العمل والانخراط في عمليات الإنتاج داخل المجتمع، تقدّم صوراً دالة عن مآل جدليات تاريخية حصلت ولا تزال تحصل، في مجتمعنا المعاصر ..

صحيح أن الصورة مركبة ومضطربة، بل متناقضة، إلا أنها قبل ذلك وبعده صورة تاريخية ، وهي في نظرنا محصلة لتاريخ عرف أشكالاً من العنف المادي والرمزي، وأنماطاً من الأفعال القائمة على مبدأ المواءمة بين الموروث التاريخي والراهن في جريانه وغليانه.. وفي مختلف هذه الأفعال نشأت صورة جديدة للمرأة في الأذهان، ثم نشأت في الواقع، ولعلها بدأت تنشأ أولاً في الواقع ثم تمثّلتها الأذهان، وهي تعاين ما جرى في الداخل وفي الخارج. ومن المؤكد أنها نشأت أولاً في الواقع في الخارج القريب من الداخل، في الخارج الذي سيسكن في الداخل؛ لقد نشأت في فضاء من التاريخ الكوني راسمةً ملامح تصوّرات وتطلعات ثم تحوّلاتٍ تخصّ النساء والرجال في كل مكان ..

ثانياً: الذات في مرآة الآخر،
المساهمة العربية في بناء أسئلة تحرر المرأة

1 ـ رسم الفكر الإصلاحي في الوعي العربي الملامح الكبرى لصورة المرأة الجديدة المنتظَرَة في مجتمعنا، المرأة المتعلمة، المرأة العاملة، المرأة المطالِبَة بتشريع لا يُخِلُّ بآدميتها، ولا يجعلها عالةً على أحد . وتعززت الصورة بمدارس البنات والمدارس التي أباحت الاختلاط، وتمّ تدعيمها بالصحافة النسائية المتخصصة والجمعيات النسائية. كما تعززت بالرائدات والرواد من المبادرين إلى العمل على فكّ الحصار المضروب على النساء والفتيات في واقعنا . وقد بذل الوطنيون العرب في مختلف الساحات العربية جهوداً كبيرة وهم يشجعون بناتهم وزوجاتهم وأخواتهم على الانخراط في أفعال التحرير التاريخية الكبرى، من قبيل مناهضة الاستعمار، حيث شارك كثير من النساء في المظاهرات المنددة بالهيمنة الاستعمارية ومظاهرها المختلفة.

ومن المؤكد أن الإشارات المختزلة في الفقرة السابقة، لا تستوعب مختلف صور التحول التي واكبت عمليات إطلاق ورش النهوض بالمرأة والفتاة في مجتمعنا . كما إن العناصر المستعرَضَة فيها لا تعبّر عن مختلف المخاضات والمعارك، ومختلف المهانات التي لحقت كثيراً من الطلائع النسائية وهنّ يمارسن لأول مرة أفعالاً محظورةً في تاريخِ هيمنة الرجال على تركيب آليات عمل المجتمع والأسرة والدولة.. إلا أن ما حصل يُعدّ نتيجة فعل تاريخي متدرجٍ ومواكبٍ لتقاطعٍ عوامل عديدة، فعلٍ يُمارَسُ ويكثَّف بصورة رمزية في ممارسته ما سيتحول بعد عقود من الزمن، إلى إيقاع تاريخي أكثر انتظاماً وأكثر التحاماً بأسئلة واقع متحرك، رغم كل مظاهر البطء والتعثّر في حراكه .

لا يمكن أن نغفل هنا الإشارة إلى الدور الذي مارسته الدولة الوطنية في بعض الأقطار العربية بعد الاستقلال السياسي، الذي شمل أغلب هذه الأقطار في العقد الأول من النصف الثاني من القرن العشرين، حيث حرصت على إدخال إصلاحات مكافئة في تقديرها نوعيات التحوّل التي عرفها المجتمع العربي .

لقد أثمرت جهود مئة سنة من بناء صورة جديدة للآخر في الذات ، بفعل ما اعتراها من تغير داخل دائرة الأزمنة الحديثة، مجموعةً كبيرة من عناصر التحوّل الفعلي في موضوع علاقات النساء بالرجال، ورغم بطء التحولات وتعثّرها، بل اقتصارها على عناصر بعينها وإغفال أخرى، فإن التحوّل أصبح أمراً واقعاً .

لم تنكسر قيود التقليد الفقهي، ولم يتخلص الوجدان من تركة توزيع الأدوار بما يرسّخ المراتبية والدونية وسط المجتمع. إلا أن ما حصل ساهم في نقل الموضوع من دائرة المحرّم إلى دوائر التاريخ المشرَّعَة على المستقبل، على صورة الفرنساوية كما تمثّلها ذهن الطهطاوي قبل ما يزيد على قرن من الزمان . وعندما يكون موقعنا الزمني المفترض في هذه المرحلة من البحث هو ستينيات القرن الماضي، ونُدخِل دور المتغيرات الجديدة المتمثّلة في الثمار التي تحققت بعد حصول أغلب الأقطار العربية على استقلالها السياسي، سنتبيّن أننا أمام دورة جديدة في تاريخ تطور الوعي والواقع الاجتماعي النسائي في المجتمع العربي .

إن الفعل الاجتماعي الجديد المواكب للتحرك الاجتماعي المتصل بقضايا المرأة، لا يتمثّل في تبنّي بعض الدول الوطنية مشاريعَ النهوض بواقع المرأة في المجال التشريعي ومجالات العمل العام، بل إنه يتحدد في الخطوة المؤسسة التي نقلت العمل المطلبي النسائي من مستوى العمل المرتبط بالتنظيمات الحزبية إلى عمل مدني مفتوح على قضايا النساء ، عمل مستقل برؤيته الخاصة، ومنفتح في الوقت نفسه على آلية النضال السياسي الوطني بهدف تغيير المجتمع، وتغيير أوضاع النساء بما يَكْفُلُ حقوقهن ويرعى كرامتهن وآدميتهن.

لقد تبلورت عشرات الجمعيات الحقوقية والخيرية والاجتماعية داخل فضاء العمل النسائي العربي بمعناه الواسع، وتعمّق هذا الفعل بفضل انخراط النساء أيضاً في العمل السياسي والحقوقي وفي ميادين أخرى لا علاقة لها بقضايا النساء على وجه الخصوص. وقد ساهم الحضور النسائي داخل هذه الجمعيات في ما يمكن أن نسميه إعادة تأهيل وإعادة تربية المجتمع على قبول الحضور النسائي الفاعل، لكي لا تظل الصورة النمطية للمرأة، المستعارة من تاريخ في طور التلاشي، معياراً مطلقاً، ولتحلَّ محلَّها في التاريخ الجديد أفعالٌ أخرى، تمنحُ الصورةَ فضاء أرحب للفعل والاجتهاد والإنتاج والإبداع .

2 ـ واكبت هذا الفعل التاريخي في زمن لاحق، أفعال أخرى وسّعت دائرة الحُلم بمجتمع يعي أن سوق العمل والإنتاج لم يعد حكراً على الرجال. وواكبته أيضاً نظريات اقتصادية جديدة في باب التنمية، وتحولات في النظام الدولي، وثورة في مجال الإعلاميات ، فنتج من كل ما سبق، منظور جديد للعمل الدولي في مجال قضايا المرأة وقضايا أخرى ذات صلة بالمجتمع في

الحاضر الكوني . لقد نشأت صورة أخرى في ذهن الفاعل الآخر الذي اتجه إلى المشاركة في تركيب الصورة المطلوبة في مشاريع التنمية العابرة للحدود، صورة النساء في العالم وبينهن صورة المرأة العربية .

وإذا كنا قد وقفنا في المحور الأول من هذا الفصل على صورة المرأة الأخرى في الذات ، وحاولنا تركيبها استناداً إلى نصوص منحناها صفة التمثيل والتأسيس ، فإننا نتجه الآن إلى معاينة ملامح الصورة الجديدة التي سيرسمها الآخر للمرأة في أدبيات المنتظم الدولي، وهي صورة لا نتصوّر مطلقاً أنها بعيدة تماماً عن واقعنا الفعلي، ففيها من ذاتنا المتحركة بفعل عوامل تاريخية مركبة، ما يجعلها قريبة من النموذج المرسوم في برامج التنمية والنهوض بواقع المرأة عموماً، والمرأة العربية خصوصاً، في العالم .

أمر آخر ينبغي ألاّ نغفله هنا، وهو أن النهوض بالمرأة العربية لم يكن ممكناً من دون تداخل عوامل يصعب حصرها كلية . نحن نستطيع أن نتحدث في هذا الإطار، كما وضّحنا آنفاً، عن دور المجتمع الأهلي، وعن أدوار بعض الحكومات، لكن لا يمكننا أن نغفل دور منظمات المجتمع الدولي، الأمم المتحدة والمنظمات الدولية والإقليمية التي أعلنت 1975 سنة دولية من أجل المرأة ، ورسمت في سياق برامجها لهذه السنة صورة محددة للمرأة كما تراها، انطلاقاً من واقع حالها في بلدان الغرب، وذلك من أجل تضامن دولي يرعى مكاسب الإنسانية وتطلعاتها نحو بناء مجتمع التنمية والتقدم .

شكّل مؤتمر المكسيك المنعقد سنة 1975 والمخصص لقضايا النساء، فضاءً للتغني بشعارات ثلاثة: المساواة، التنمية، السلام ، وهي شعارات قابلة لأكثر من قراءة، إلا أن المنظور البراغماتي للحركات النسائية في الوطن العربي وفي العالم، اتجه، كما قلنا، إلى تركيب ملامح جديدة لصورة المرأة كما يتصوّرها الفاعلون والفاعلات في المنتظم الدولي، الذين يتجهون إلى بناء مشاريع في التنمية لا تتخلى عن نصف المجتمع، للتمكّن من المساهمة في تكوين مجتمعات وعلاقات دولية جديدة أكثر تكافؤاً وعدلاً .

تميزت هذه اللحظة في تاريخ العمل النسائي بمحاولة تخطّي الصورة التي رسختها دعوات تعليم النساء، والصور النمطية التي رسختها مطالب إصلاح التشريعات في موضوع الزواج والطلاق والتعدد. وأصبح متغير التنمية ثم التنمية البشرية والمؤشرات المتصلة بهما، والمتمثّلة في الفقر والبطالة

والصحة والتغذية إلخ.. بمثابة عناصر مركزية في عمليات التفكير الجديد في نهضة المرأة وتحسين أوضاعها..

إن اللغة الجديدة التي تبلورت في برامج ومشاريع المنظمات الإقليمية الساعية إلى النهوض بالنساء في العالم، تعكس تصوّرات فلسفية بعضها مُعلَن وبعضها الآخر غير معلَن، لكن منطق الرؤية يستوعبه ويكشف عن بعض عناصره. وإذا كان البعض منّا ينظر إلى هذه اللغة من زاوية يرى فيها « المظهر الجديد للمؤامرة العالمية على قيم الإسلام »، فإن النساء والرجال الذين انخرطوا في عمليات بناء البرامج الجديدة لم يكونوا على اتفاق تام دائماً، وهو الأمر الذي يكشف أننا أمام مشاريع يمكن أن نُساهم في إعادة تركيبها بما يناسب طموحاتنا ، أما أن نعتبر أنها خارج مطلق وغزو مطلق ، فإننا نتجه في هذه الحالة نحو ما أطلقنا عليه في بداية هذا الفصل، تغليب آليات الموقف السياسي الحدي المتخندق والمغلق في الفهم والقراءة على باقي أشكال المقاربة المساعدة على المشاركة في إنتاج ما نراه في موضوعنا أقرب إلى داخلٍ يعكس خصوصياتنا، ولا يغفل سلّم المعايير الذاتية المشتركة القائمة في القيم التاريخية بيننا وبين الآخرين في كل زمان ومكان .

ويستطيع المتابع لمعارك النساء في الوطن العربي، خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي أن يدرك أن استراتيجية جديدة تنشأ في الأفق، وأن النساء العربيات، وقد ارتبطن بشبكات المجتمع المدني والمنظمات الإقليمية في العالم، طَوَّرنَ خطابهن وركبن جبهات محددة للعمل ، قصد اختراق جدران الهيمنة العالية والسميكة الجاثمة على المجتمع العربي، بالرغم من كل التحولات التي عرفها بفضل ما راكمته تجارب العمل النسائي العربي في النصف الأول من القرن العشرين، وبفضل دروس الصورة التي رسمها رواد الإصلاح للمرأة العربية القادمة من فضاء آخر، فضاء ساهم ويساهم في تركيب ملامحنا، ونساهم نحن في تلوين ملامحه في ضوء أسئلتنا وإشكالات الطور الانتقالي المركب الذي تمر به مجتمعاتنا، ونحن نواجه التأخر والاستعمار وتحجّر الذهنيات وتصلّب ظواهر المجتمع في داخلنا المعتلّ والمعطوب.

3 ـ ساهمت عوامل عديدة في رسم استراتيجية التغيير الجديدة في واقع النساء العربيات، من بينها، البرامج التي رَكَّبها المنتظم الدولي، بهدف دعم التنمية الشاملة في ربوع العالم. فَأَصبحنا أمام سقف محدد للعمل تترجمه

مجموعة من المفاهيم والمؤشرات والمواقف والعلاقات ووسائل الدعم، وترسم ملامح عمله البرامج العالمية والتوصيات التي تركَّب بهدفِ الإسراع بوتيرةِ التغيير، وَمنْحِها السند الدولي والمالي للتمكن من بلوغ مراميها.

يبدو ظاهر هذا الفصل، المتمثّل في برامج وخطط المنتظم الدولي في موضوع قضايا المرأة وقد تبلورت في مؤتمرات متلاحقة خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، ابتداء من المكسيك ومروراً بنيروبي وصولاً إلى بكين وغيرها.. يبدو معبّراً عن دلالة مفردةِ فعلِ الخارج في الداخل؛ تدّخل الأجنبي مُمَثّلاً في المنظمات الإقليمية والدولية في شؤون النساء العربيات، ومحاولة ربط مصيرهن بنظام في التصوّر والعمل مرتَّبٍ ومركَّبٍ في فضاءات لا يمكن استبعاد نوعية عملها عن بعض الأهداف المتصلة بدوائر الصراع السياسي والثقافي والاجتماعي القائم في العالم . لكن الأمر الذي يقلص من حدة هذا المنظور، ويساهم في إضفاء النسبية عليه، يتمثّل في الدور الذي مارسته الفعاليات والتنظيمات النسائية العربية في تطوير منظورات وبرامج المنتظم الدولي، والمحاولات التي أنجزن وهن يمارسن عمليات تكييف البرامج المذكورة مع أسئلة الداخل، الأسئلة المتصلة بمسارات التحوّل في المجتمعات العربية والأسر العربية ومجالات الشغل في الوطن العربي (التقارير الخاصة، الاقتراحات المتصلة بالذاتي والمحلي، والمتصلة في الآن نفسه بالطموحات والآمال التي تتجاوز الذاتي بحثاً عن المشترك الكوني). فقد نشأت بجوار هذا العمل وفي قلبه، محاولاتٌ عديدةٌ في تطوير الفكر العربي، وتعزيز مسارات الروح النقدية داخله. وتبلورت في هذا السياق مشاريع نظرية في نقد العقل العربي، ونقد آلياته في التفكير وفي العمل . وقد عزّز هذا المنحى بروحه النقدية الاختيارات الرامية إلى تكسير الفقه التقليدي وأدبيات التراث التي نُسِجت لرعاية وحماية التصوّرات المراتبية في علاقة الرجال بالنساء . فكما إن أدبيات التراث لا يمكن أن تسعفنا اليوم في تصوّرات سياسية مناسبة لطموحاتنا في التغيير السياسي والاجتماعي، حيث ينبغي توطين أدبيات سياسية جديدة قادرة على استيعاب أسئلتنا وواقعنا الجديد، فإن الأمر نفسه ينطبق على التصوّرات التراثية في موضوع المرأة والمجتمع. لهذا نقول إنه ينبغي أن يتجه الفكر والعمل نحو بناء أطر نظرية جديدة، يكون بإمكانها استيعاب التحولات وبلورة الطموحات في أفق يواكب المتغيرات الحاصلة في الداخل والمتغيرات التي عرفها العالم معنا وبجوارنا، وهو ما يمكِّن من توسيع

الداخل بتوطين الصور الجديدة، وتوسيع الخارج بِوَصْلِهِ بالمعطيات المستمدة من واقعٍ مختلفٍ عن واقع داخله..

استفادت الحركة النسائية التي ازدادت حضوراً وإشعاعاً من هذا التحوّل، ودفعت به، كما قلنا، في اتجاه بناء تأويلات جديدة للنصوص الدينية الراعية لقيم التراتب والمكرِّسة لدونية النساء . فقد صدر في المغرب، على سبيل المثال، دليل المساواة في الأسرة ، محاولاً إنجاز رباعية في البحث تتوخّى البرهان على مبدأ المساواة اعتماداً على أربعة حقول معرفية، السوسيولوجيا، والقانون، والفقه، وحقوق الإنسان، وعمّقت هذه المحاولة بجهدها التركيبي أسئلةً محددةً واقتناعات مبنية بالصورة التي تعكس كيفيات مساهمة الفعل الداخلي والمحلي، في تعميق مسارات الأسئلة الكونية المتصلة بواقع النساء في العالم .

وقد اتجه العمل النسائي المبدع داخل أغلب المجتمعات العربية نحو مشروع فتح جبهات عديدة للعمل في وقت واحد، لإبراز قضايا النساء. وهكذا شمل العمل الأحزاب السياسية، وجمعيات التنمية ومؤسسات حقوق الإنسان، ثم النقابات والهيئات المهنية (القضاة، المحامين، الصحافيين..) ثم جبهة دوائر القرار في الدولة. إضافة إلى إنشاء مراكز لسياسة القرب، مراكز تُعنى بالاستماع إلى النساء، وتعيين أوجاعهن الفعلية داخل المجتمع .. فأصبحنا أمام فعل لا يتردد في إعلان براغماتيته، فعل يعي أن المساواة بين الجنسين لا يمكن أن تحصل ذات صباح، لأن المراتبية شملت، وهي تمارس رسوخها، تاريخاً طويلاً من الفعل المادي والرمزي، الفعل المتعدد والمخترق لجبهات لا حصر لها ، وما يحصل به الرسوخ بهذه الطريقة لا يمكن تفتيته بيسر، ولا حل مركّباته وعقده بسهولة، بل إن الموضوعات من هذا القبيل تتجه أحياناً إلى بناء ممانعات جديدة تقلص من روح المنجزات، فنرجع القهقرى إلى الوراء .

يتضح هذا الفعل الممانع والمضاد، في الردود التي أعلنتها وتعلنها حركات الإسلام السياسي اليوم على تنظيمات المنتظم الدولي، وذلك بتشهيرها ببرامجه المُخترِقَة، في نظرها، حصونَ الداخل وقيمه المتعالية والمتصلة بنصوصٍ فاصلةٍ وقاطعة، نصوصٍ لا علاقة لها بمجرَى التاريخ في سريانه المتحوّل.

لقد عاد كثير من فصائل الإسلام السياسي، وفي أغلب الساحات العربية، إلى لغة الحجاب، لغة الداخل والخارج، لغة الغزو والاختراق ومسخ الذات، محاولةً تطويق أفعال التشبيك التي حصلت في فضاء مؤسسات المجتمع المدني

النسائية العربية، المتصلة بصورة أو بأخرى ببرامج المنتظم الدولي، في موضوع النهوض بالمرأة وتعزيز مسيرة التنمية الإنسانية، بحكم أنها الأسّ المساعد في عملية تخطي عوائق النهضة والتقدم في عالمنا. وما يدعو إلى العجب في عودتها المنهجية الجديدة هو برنامجها في التشبيك المضاد، الذي يعتمد شَفرةً مُحددة في عملية التنسيق بين المنظمات ذات الهدف المشترك، من بين مفرداتها شجب الخارج والإعلاء من الداخل، من دون الانتباه إلى أن منطق الشفرة في الأصل مُستمدٌ من تجارب الخارج الصانعة لكشوفات المعرفة المُطَوَّرَةِ لآليات وتقنيات التواصل والعمل.. فنصبح أمام فعل لا يرى أي مانع، بدوره، في التوظيف البرغماتي لآليات الخارج، خدمة لأهداف تروم مواجهة ما يعتقد أنه جاهلية ومادية الأزمنة المعاصرة.

4 ـ ومن أجل تشخيص أكثر دقة لسؤال البحث، سنقف أمام مثال محدد يقدم صورة متكاملة عن الجوانب والمعطيات التي تختفي وراء مفردتَي الداخل والخارج في السؤال، وتُبْرِزُ حدودهما في المقاربة، ودورهما في محاصرة مشروع إصلاح أوضاع النساء في عالمنا، حيث تقدم الخطابات التي تباشر التفكير في الموضوع بالمفردات المذكورة، ما يفيد أننا لم نتمكن بعد من تجاوز الأسئلة الزائفة، وتجاوز التسييس الذي لا يقيم أدنى تمييز بين مستويات المجال المبحوث، فتكون من بين نتائجه العودة بقضايا تحرر المرأة إلى عتبات من النظر مُترجمةٍ في مفرداتٍ لا تستوعب المجال في تاريخيته، ولا تتجه إلى ابتكار ما يتيح إمكانية المشاركة في بناء الصورة الجديدة للمرأة الفعلية في مجتمعنا .

سنقدم نموذجاً مصغراً من معارك النهوض بالمرأة العربية في المغرب ، ونفترض إمكانية حصوله بالطريقة نفسها أو ما يشبهها في مختلف الأقطار العربية، مع بعض الاختلافات الجزئية التي لا تؤثر في طبيعة الموضوع، ولا تغير من شبكة الأسئلة والإشكالات التي طرحت، ولا تزال تطرح، في موضوع ثقافة النهوض بالمرأة ومشروع تحررها في مجتمعنا.

فقد تبنّت كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسرة والطفولة بتعاون مع البنك الدولي سنة 1995 خطةً وطنية لإدماج المرأة في التنمية . وتمّ ذلك بناء على توصيات مؤتمر بكين 1995، الداعية إلى ضرورة تنمية قدرات ومهارات المرأة، والرفع من مستواها الثقافي والسياسي وتوعيتها إلى حقوقها.. إلخ.

أُعدّت الخطة في إطار عملٍ جماعي مُستوعبٍ لعدد كبير من الكفاءات والفعاليات من الرجال والنساء، ومن انتماءات سياسية ومرجعيات فكرية متعددة، بهدف بلورة الأسئلة المرحلية المتصلة بالمحاور الستة الكبرى التي حرصت الخطة على العناية بها، ونقصد بذلك:

أ ـ ضمان مشاركة فعلية ودائمة للنساء في التعليم والتكوين.

ب ـ النهوض بالصحة الإنجابية وتحسين الوضعية الصحية للنساء.

ج ـ ضمان مشاركة عادلة ودائمة للنساء في التنمية الاقتصادية.

د ـ تعزيز الأهلية القانونية للنساء ومحاربة العنف ضدهن.

هـ تعزيز السلطة السياسية للنساء وتشجيع وصولهن إلى مراكز اتخاذ القرار.

و ـ وضع آليات مؤسساتية خاصة بالنساء.

اعتمدت الخطة المرجعية المحددة لصورة المرأة في برنامجها، ورسمت ملامحها الكبرى في ثلاثة أصول كبرى، جمعت فيها بطريقة مركبة بين معطيات ذات مرجعية وضعية، وأخرى تحيل إلى فضاء ثقافي متصل برؤية تأويلية محددة. يتعلق الأمر بما أسمته الخطة المرجعية الدينية، ممثلة في الشريعة الإسلامية المؤوَّلة بروح مقاصدية، ومرجعية وطنية تترجمها الإرادة السياسية المعبَّر عنها في دستور يُقرّ في ديباجته بكل وضوح اعتراف المغرب بمواثيق حقوق الإنسان كما هو متعارف عليها دولياً، ثم مرجعية دولية تترجمها مواثيق العمل الدولي كما بلورها المؤطّرون والفاعلون داخل هذه المنتديات .

تضمّنت الخطة المُعدّة بالبروتوكولات المتداولة في أساليب عمل مؤسسات المنتظم الدولي، التي تتبنّى كما تكشف ذلك تقاريرها ونصوص توصياتها ومقترحاتها عقلانية إجرائية، تُتَرْجَم فيها المعطيات إلى مؤشرات. وتبنى بعد ذلك بمنطق يرتب خطوات عمله في ضوء الإجراءات التمهيدية والإجراءات المستعجلة، ما يتيح إمكانية حصر المطالب، ثم محاولة إيجاد الوسائل المساعدة على بلوغ الهدف المرسوم .

ويمكن أن نشير هنا باختزال شديد، إلى أن خطة الحكومة المغربية تضمّنت إصلاحات تشريعية، تهدف إلى دعم حقوق المرأة ومعالجة قضايا تعليمها وإدماجها في المجال الاقتصادي، ثم تقوية حقوقها القانونية والسياسية

وتحسين صحتها الإنجابية، وهي مطالب تُمثّلُ، رغم وجودها في سجلات وبرامج المنتظم الدولي، روح المساعي التي ناضلت من أجلها نساء المجتمع المغربي طيلة عقود من الزمن .

ينبغي ألاّ نغفل هنا الإشارة إلى أن مشروع الخطة أُنجِز وأُقرّ في إطار تجربة التحوّل السياسي التي يعيشها المغرب منذ سنة 1998، وذلك في إطار ما أصبح يعرف بالطور الانتقالي، الهادف إلى بلوغ عتبة الإصلاح الديمقراطي ، وأن الحكومة التي أُنجِز في إطارها كانت مشكَّلة من أحزاب الكتلة الوطنية الديمقراطية التي ترأسها عبد الرحمن اليوسفي، الكاتب الأول لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

اعترضت تيارات الإسلام السياسي على الخطة، معتبرة أن محتواها يتنافى مع تقاليد الإسلام. وإذا كانت الخطة تشتمل على كثير من الاقتراحات الهادفة إلى محاصرة الإقصاء والحيف المفروضين على النساء ، فإن ستة اقتراحات إصلاحية كانت هي التي أبرزت رفض الإسلاميين للخطة، فأشهروا حربهم عليها، واضعين شعاراً كبيراً لمعركتهم، يتمثّل في أن وراء الخطة إرادة خارجية؛ خارجاً متربصاً؛ مؤامرة تستهدف هوية الأمة، وتَرُوم القضاء المبرم على قيمها وعقيدتها .

أما الاقتراحات الخلافية فقد كانت تدور حول بنود مستمدة من مشروع إصلاح مدوّنة الأحوال الشخصية، ومن أبرزها:

أ ـ رفع سن زواج الفتيات من 15 إلى 18 سنة، كما تنصّ على ذلك معاهدة حقوق الأطفال التي وقّع عليها المغرب.

ب ـ إلغاء «التطليق التعسفي».

ج ـ اقتسام الممتلكات الأسرية بين الزوج والزوجة في حال الطلاق.

تضارب الجدل في الموضوع وارتفعت وتيرته، وأعلنت الحركات الإسلامية أن رفضها الخطة يعبّر عن موقف سياسي، ذلك أنها مُمولةٌ من البنك الدولي، حيث لا يعقل أن يعمل البنك الدولي من أجل المساهمة في محو أمية النساء وتعميم صحتهن الإنجابية .

وذهب النقد أبعد من ذلك في بعض ما أُعِلنَ ونُشِرَ، حيث تمت الإشارة إلى أن سقف المواجهة في هذا الباب لا حدود له، ذلك أن وراء الخطة في

نظر البعض أعداء الإسلام الممثَّلين في الولايات المتحدة الأمريكية والحركة النسائية العالمية .

ورغم الجهود التي بذلت من طرف المناصرين للخطة، لتوضيح مسارات تشكُّلها وأهمية إجراءاتها في المساعدة على تطوير واقع النساء في بلادنا، فإن تسييس الجدل بالاستنجاد بمفردتَي الداخل والخارج ومرادَفتهما بمفردتَي الغزو والجهاد ، ثم بروز شعارات نفترض أنها تلاشت بحكم منجزات المغرب العديدة في مجال احتضان قضايا النساء والعناية بها، حيث يترجم الحضور المكثّف للمرأة في مختلف نواحي المجتمع والإدارة ما يتناقض مع روح المواقف الرافضة للخطة ، إلا أن اللغة المحافظة والعنيفة التي عادت إلى الظهور في خطابات بعض الرافضين، جعلتنا نكتشف أن هناك من لا يجد أي حَرجٍ في الحديث عن مطالب من قبيل:

ـ إعادة المرأة إلى البيت.

ـ إدانة الاختلاط.

ـ بناء الأسرة على مبدأ الطاعة المطلقة للزوج.

ـ رفض مشاركة المرأة في الحياة العامة.

ـ العودة إلى الحجاب كوسيلة لإعلان التمرد، ورسم معالم الاختلاف في الشارع.

وقد بلغ الصراع أشده في عملية الاستقطاب التي ترتب عليها تنظيم مظاهرتين من طرفي الخلاف ، وذلك لقياس درجة القوة والحضور في الشارع. ورغم التناقضات العديدة التي كانت تخفيها المعركة، فإن المظاهرتين اللتين مرّتا في كل من الرباط (المناصرين للخطة من الحركات النسائية والحركات الجمعوية والسياسية الديمقراطية) والدار البيضاء (المناهضين للخطة من الحركات الإسلامية بمختلف تشكيلاتها)، كشفتا عمق الخلاف السياسي الحاصل بين طرفي الصراع . وقد عملت الحكومة خطوة إلى الوراء، تلتها بعد ذلك خطوة إلى الأمام، ونشير هنا إلى أن تراجع الحكومة عن الخطة تلاه تشكيل لجنة ملكية لإصلاح مدوّنة الأحوال الشخصية . وبعد سنة من تجميد الخطة صدرت مدوّنة الأسرة الجديدة، مستوعبةً العناصر الخلافية السابقة بإجماع شارك فيه التيار الإسلامي، الممثَّل في البرلمان، مما ترتب عليه في

المجال السياسي ما يمكن اعتباره مظهراً من مظاهر هشاشة المشهد السياسي المغربي، ومظهراً من المظاهر الدالة على أن معركة تحرير النساء في المغرب لا تزال مفتوحة على ممكنات لا حصر لها .

لم تكن الخطة «كفراً علنياً يوجب الجهاد» كما تحدّث بذلك الرافضون من الذين استنجدوا بلغةٍ ومنطقٍ ينتميان إلى أزمنةٍ موغلةٍ في القدم، أزمنةٍ لا علاقة لها بمستويات التطور الاجتماعي المتدرج والتاريخي، التي بلغها واقع المرأة المغربية والعربية . ولم يتجاوز رفض الرافضين في نظرنا ما يقوم به الذين يرفضون الديمقراطية في مجتمعاتنا، حيث يعتبر البعض منهم أن نظرية التعاقد الاجتماعي نبتٌ شيطاني، وأنها مستوردة ووافدة، وأن قيم تاريخنا في الشورى والعدل أصلح لمعالجة أحوالنا السياسية، وهو الأمر الذي يترتب عليه أن معركة تحرير النساء في مجتمعنا معركة شاملة، إنها معركة تطوير الثقافة والمجتمع، ولا يتم ذلك إلا بمزيد من ترسيخ قيم الأزمنة المعاصرة في واقعنا .

ثالثاً: من الانبهار إلى وعي الذات
نحو توسيع كونية التحرر النسائي في المجتمع العربي

1 ـ حَرِصْنا في ما قدمناه في المحورين الأول والثاني على معاينة صور التقاطع التي حصلت بين الداخل والخارج في موضوع إعادة بناء صور وواقع النساء في الوطن العربي. كما حرصنا على تشخيص الطابع الدينامي لعمليات تَوَلُّدِ الإمبريالية وتوابعها.

لم نَفْصِل الأسئلة المحلية في موضوع تحرر المرأة عن نماذج التحرر الحاصلة في العالم. ولم يكن بإمكاننا أن نغفل أن نشوء بعض مدارس النساء في بعض الأقطار العربية تكفلت بإنجازه دول استعمارية، وتكفلت به أحياناً الإرساليات المسيحية. وقد كنّا أيضاً على بيّنة بأن بعض البلدان العربية لم تبلور مشاريع في دعم تحرر النساء إلا بعد انطلاق مؤتمر المكسيك سنة 1975، وتعميم شعاراته في المستوى الإعلامي، حيث بدأ التململ النسائي المؤطَّر بإرادة الدولة في وقت متأخر مقارنةً مع تحرك النساء، لأسباب ليس هنا مجال بسطها ولا تعليلها .

وضّحنا أيضاً، أن الدعاوى المناهضة للتحرر ولخططه لا تدرك أن التحول الحاصل اليوم في عالم النساء في المجتمعات العربية، يستند إلى رصيد

نضالي ذاتي وعالمي لا يمكن إغفاله ولا التقليل من قيمته، تـاريخ يجمـع بـين أنمـاط العمل في المجال التربوي، ثم في مجالات العمل العديدة داخل المجتمع. كما يجمع بـين مكاسـب معـارك الـذات في خصوصـياتها المتصـلة بنظـام في المعرفـة والقـيم، وبمكاسب رصيد التحرر النسائي في العالم، وهو رصيد لا يمكـن توصـيفه جغرافيـاً في مفردة الخارج، بحكم أنـه يسـتوعب جوانـب مشـتركة عديـدة بيننـا وبينـهم، بـين الداخل والخارج، من أبرزها منطق القهر وآليات الهيمنة الذكورية التي مسّت كـل النساء في العالم ومن دون استثناء .

وقد اتضح لنا أن الطابعين الاتهامي والتطويقي للّذين يعادون تحرر المـرأة، لا يتجاوز الموقف السياسي المبدئي، كما لا يتجاوز المظهر المشخِّص لنوع من التمـرد المعلن بحسابات سياسية محددة. ومن هنا أهمية المواجهة السياسية القائمة عـلى مزيد من تأصيل أطروحات الحداثة في فكرنا السياسي وفي ثقافتنا الاجتماعية .

إن نعتَ الحركات النسائية العربية بالحركات المتعولمة، ووصـفها بالحركـات الذيلية التابعة، لا يستوعب المنحى الإيجابي والتـاريخي لهـذه الحركـات، ولا ينتبـه إلى الطابع النقدي والروح الكونيـة الثاويـة وراء خطاباتهـا ومشـاريعها في العمـل . لهذا السبب يصبح الصراع مضاعفاً ومركباً بحكـم أنـه يسـتند إلى سِـجلَّين معـرفيين متناقضـين: سـجل مسـجون في لغـة المـاضي المـنمط والمنـدمج بصـورة لا تاريخيـة، وسجل المستقبل المفتوح على إعادة بناء الذات في ضوء مكاسب الأزمنـة المعـاصرة .. وبين السجلين مسافةٌ نظرية وتاريخية لا يمكن أن تتقلص أو تختفـي إلا بالعمـل الشامل والمتواصل، من أجل مجتمعات أكثر تكافؤاً وأكـثر عـدلاً، وهـو أمـر ينـدرج ضمن أفق في الإصلاح تُعدُّ المسألة النسائية فيه محوراً من المحاور المركزيـة بحكـم الموقع الذي تحتله داخل المجتمع، وبناءً على الحساسيات السياسـية التـي يفـترض أنه سيولِّدها في التاريخ .

2 ـ قابلنـا في المحـورين السـابقين بـين صـورتين مـن صـور المـرأة في المجتمع العربي، صورة المـرأة الأخـرى في مـرآة الخطـاب الإصـلاحي العـربي، وصورتها في البرامج التي عَمَّمتها شَبكات الاتصال المتصلة بالمنظمات الإقليمية والدولية الراميـة إلى بنـاء مشـاريع في التنميـة بمعـايير وتوجهـات محـددة، وهادفة في الوقت نفسه إلى تركيـب صـورة جديـدة لواقـع النسـاء في عـالم

يتغير.. وفي المحورين معاً حرصنا على كشف فقر مفردتَي الداخل والخارج، كما حرصنا على إبراز محدوديتهما في مجال الاقتراب من قضايا النساء في عالمنا وفي العالم . ونتجه الآن إلى رسم معالم أفق يتخطى في نظرنا التقابل المجالي والمكاني الذي تستوعبه المفردات المذكورة، والمفردات التي ترادفها في خطاباتنا من قبيل الهوية والغزو ، لتحديد نوعية الجهد النظري والميداني الذي مارسته وتمارسه النساء، وهن يعملن من أجل إقرار ما يمكنهن من المؤهلات التي ستساعدهن على مزيد من الإنتاج والإبداع داخل المجتمعات العربية، وذلك انطلاقاً من المبدأ الذي يُقرّ بأن بلوغ عتبة المساواة في العلاقة بين الجنسين يتطلب أفعالاً متواصلة في التاريخ، ويقتضي النَّفَس الطويل، كما يقتضي التخلص من الارتباك الذي تولده الأسئلة الزائفة، والأسئلة التي تغفل أن إيقاع العمل الذي يجري في الواقع يتجاوز في أغلب الأحيان كثيراً من الشعارات التي تتضمنها دفاتر مطالب النساء.

إن المظهر الأبرز الذي يميز عمليات المواجهة التي تمارسها النساء اليوم في الوطن العربي، يتمثّل في تجاوز التموقع النسائي داخل المجتمع، في اتجاه تموقع أشمل يرتبط بأسئلة التحول الكبرى الجارية في المجتمعات العربية . (أسئلة النهضة والتنمية والتقدم) فقد أصبح مشروع الإصلاح السياسي والإصلاح الاقتصادي، وبناء تجاوب إيجابي مع منظومة حقوق الإنسان في عالمنا، أصبح كل ما سبق يندرج ضمن الأهداف المباشرة للمرأة العربية . ولهذا السبب تزايد الحضور النسائي داخل تنظيمات المجتمع المدني والمجتمع السياسي، وتعد هذه الخطوة في نظرنا وسيلةً من وسائل تحقيق ما يمكّن من التفاعل بصورة أعمق مع أسئلة التغير، والمشاركة في عمليات بنائها باعتبار أنها تندرج ضمن أسئلة وقضايا الشأن العام، حيث لا ينبغي التقليل من أهميتها في معركة تشمل، من دون استثناء، مختلف مجالات الحياة في المجتمع.

أما المظهر الثاني الجديد في الفعل النسائي الملتزم في واقعنا، فيتمثّل في المواكبة التي حصلت بينه وبين ميلاد الفكر النقدي الجديد في ثقافتنا المعاصرة. وإذا كنا نؤمن بوجود صلات وصل بين مستويات تطور العمل النسائي وتطور الفكر العربي، فإنه لا يمكننا أن نغفل أدوار مشاريع نقد العقل العربي، ومشاريع تعزيز دور الحداثة والتنوير في مختلف قضايا مجتمعنا . فقد ولَّدت المشاريع المذكورة آفاقاً جديدة في مقاربة إشكالات التراث في مختلف تجلياته، في الفقه والكلام والسياسة والتشريع . وفي هذا السياق اتجه بعض

الجمعيات النسائية وجمعيات المجتمع المدني العربية للإشراف على أبحاث وملتقيات تُعنى بتشريح الثقافة المكرِّسة لدونية النساء داخل المجتمع، وذلك بالاستعانة بالأدوات المنهجية الجديدة، لمحاصرة الآليات التقليدية المحافظَة والمعزِّزة لنمط من التفكير المناهض لتحرر النساء .

أما فكر الحداثة والتحديث، فقد عمل بدوره على تعميم مفاهيم الحرية والمواطنة والتعاقد والحوار ، وهي مفاهيم تستوعب منظومات نظرية فلسفية وسياسية جديدة في مجالنا السياسي. وقد انعكس بعض مرجعياتها ومفاهيمها على حقل العمل النسائي، وهو ما دعَّم مشاريع التحرر المستندة إلى رؤية إنسانية تاريخية، حيث أصبح من الممكن فهم أنماط الصراع الاجتماعي في التاريخ بمنطق النسبية والإرادة والتجاوز، وهو منطق مختلف في أصوله عن مفردات الطبيعة والفطرة والثبات والقول الفصل.. ففي التاريخ لا توجد أقوال فاصلة، ولعل جهد الإنسان في التأويل والتعقّل ومواجهة مصيره التاريخي يُعدّ من العناصر المركزية في كل عمل تاريخي. لهذا السبب نرى أن الوعي النسائي الجديد يتجه نحو بناء خيارات في التحرر والتنمية، مدعومة بآلياتٍ في الاجتهاد، مستوعبة مكاسب مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في صيرورتها وتطوّرها، وهو الأمر الذي سيثمر ما نعتبره دعائم ودوافع ضرورية لتعزيز مسيرة تحرر المرأة في مجتمعنا .

3 ـ نشأ في قلب العمل النسائي العربي كثير من المبادرات المبدعة، التي نشأت وتطورت بفعل معاينة الفاعلين والفاعلات لأهمية الانغراس في تربة المجتمع، وأهمية تركيب الأسئلة المتصلة بقضايا النساء ومن واقع هامشيتهن، وواقع الحيف الذي يتعرضن له داخل المجتمع. نحن هنا نشير إلى المراكز الجديدة التي أنشأتها بعض الجمعيات النسائية (الخارج) بهدف الاقتراب من واقع حال النساء (الداخل)، قصد تشخيص عللـه الفعلية، وحتى لا يقول القائلون إنها منظومات جاهزة تبحث لها عن مقاسٍ محدد في واقع لا علاقة لها به.

إن مراكز الاستماع إلى النساء والدفاع عن حقوقهن، وتعميم الوعي بالمواطنة لديهن، يندرج ضمن الأعمال الأكثر تعبيراً عن جدليات الواقع الاجتماعي وديناميّاته وصور التحوّل التي تبلورت في قلبه . وفي الملفات التي تعمل على نشرها المراكز المذكورة ما يعيّن بدقة كثيراً من الصور وكثيراً من

المعطيات، التي تبرز صدقية مؤشرات معينة في معالجة قضايا النساء وقضايا التنمية في عالمنا.

نحن هنا لا نبرر أمراً محدداً؛ ففي المغرب، على سبيل المثال، تعددت مراكز الاستماع إلى قضايا النساء وشملت مدناً عديدة ، وحصل الأمر نفسه في تونس والجزائر، كما حصل في مصر ولبنان، ويفترض أن يُعمَّم هذا الفعل المؤسسي في أقطار عربية أخرى، ليبلور شبكة من المراكز الفاعلة في تلافيف المجتمع العربي، شبكة تعنى برصد الظواهر وبلورة المقترحات، ثم رسم البرامج والمخططات.. وهو ما ينتج منه في النهاية، ميلاد وعي جديد، وعي يستند إلى عقلانية إجرائية، ويؤسس موضوعاته ومقترحاته في ضوء الآليات المستفادة من تجارب البحث في الإنسانيات، وفي تجارب الآخرين هنا وهناك. وهو الأمر الذي يؤهل هذا الوعي للمساهمة في تقوية الخطاب والفعل النسائي العالمي، حيث لا تعود مطالب النساء ولا نضالاتهن حكراً على نساء بعينهن، بل تصبح فعلاً كونياً مناضلاً رغم صور المحاصرة العديدة التي تتجه إلى تطويقه بمعايير محافِظة ومُكرسة لمراتبية مفروضة من طرف إنساني على طرف آخر، مفروضة من الرجال على النساء.

ولو شئنا تعيين بعض قسمات الاستراتيجية الجديدة للمرأة العربية في مطالع الألفية الثالثة، لاكتشفنا أننا أمام حركة تتسم بما يلي:

ـ انفتاحها على جبهات أوسع في العمل الاجتماعي والسياسي، من أجل بلوغ مرامي التحرر كما رسمتها المؤسسات والجمعيات النسائية.

ـ سعيها إلى التعلم من مكاسب الفكر النقدي، الذي أصبح يحتل مكانة معينة في فكرنا المعاصر.

ـ انفتاحها على قيم التاريخ، وعدم ترددها في قبول كل ما يسمح لها بترسيخ حضورها داخل المجتمع.

ففي هذه السمات والملامح العامة، ما يجعلنا نتجاوز مركزية سؤال الداخل والخارج، نحو سؤال النجاعة في التاريخ، سؤال الحرية والمساواة والتنمية الشاملة، وهو ما يفتح موضوعنا على أسئلة أخرى وقضايا أخرى..

الفصل السابع

روحانيـات الحداثـة

مقدمـات وتجليـات[*]

(*)هذا الفصل هو في الأصل ورقة قدمت في الذكرى العاشرة لوفاة المرحوم محمد باهي (2006).

ننجز في هذا الفصل تمريناً نتوخّى به المساهمة في إضاءة ما أطلقنا عليه روحانيات الحداثة ، وقد سبق أن أشرنا في سياقات سابقة، ونحن نواجه بعض مواقف التيارات السياسية التي تخاصم منطق الحداثة وتصفه بالمنزع المادي والدهري، إلى البعد الروحي الكامن في الاختيارات الفلسفية الحداثية، كما وضّحنا بعض مآثرها ومكاسبها في عالمنا المعاصر.

وعندما نعود اليوم إلى تطوير بعض حدوسنا في هذا الفصل، وذلك في ضوء مساعينا الهادفة إلى الاستفادة من بعض مكاسب الفكر المعاصر، فإننا لا نتوخى أكثر من الدفع في اتجاه مباشرة النظر في سؤال مفتوح على قضايا نظرية معقّدة، قضايا تحتاج إلى جهد فكري جماعي لتركيب ما يطوّر الفكرة في موضوعها.

وسنكتفي في هذه المحاولة ببناء مقدمتين مع محاولة في الإشارة المركّبة إلى بعض تجليات البعد الروحاني للحداثة .

أولاً: المقدمة الأولى

أتصور أن الحداثة مشروع في الفكر وفي الحياة، مُنفتحٍ ومفتوحٍ ومُعادٍ للدوغمائيات، صحيح أن الكثير من تجليات هذا المشروع حوَّل الحداثة في أذهان البعض إلى عقيدة، إلا أن الأمر كما نفهمه يخصّ الفاعلين والمنفعلين والناطقين بهذا الحال، أما الأساس في الرؤية الفلسفية الحداثية فهو طابعها المفتوح وغير المكتمل . وإذا أردنا تشخيص هذه المسألة بوضوح نقول إن الحداثة فعل مخاطرةٍ، أُفُق في العمل والنظر يهمّ تدبير ورطة الإنسان في الوجود، وفي المجتمع وفي التاريخ، لكن من منكم ومنا جميعاً ينكر مُتْعَة المخاطرة، ليس في اللعب بمختلف أشكاله، بل في الحياة أيضاً ؟ وهذا الأمر في نظرنا عبارة عن اختيار واعٍ ومسؤول، وذلك في حدود الطاقة الإنسانية الموسومة بتاريخيتها.

وهناك خيار آخر نتعلمه من العقائد، وهو مَسْكُوكٌ ومعروف ومتداول ومحفوظ، حيث يتم التنصيص على البداية والنهاية والخلود ، وكل المرويات المعروفة في كلاسيكيات العقائد تقول بذلك، والاختلافات بينها لا تتجاوز بعض الجزئيات، ولا أقصد كلاسيكيات العقائد المتمثّلة في منتوج القرون الوسطى، بل أضيف إليه تلك التي سبقتها من عقائد الفكر القديم في الأساطير ومحكيات الشعوب القديمة المحفوظة في الرسوم، والمروية في الآداب والأمثال. لكن الحداثة فتحت أمامنا أفقاً آخر في الاختيار والنظر، حيث الحياة مخاطرة، وحيث يشكّل الرضا بالمخاطرة نوعاً آخر من الاختيار نحن صانعوه، ومرتِّبو سردياته ومفاهيمه الجديدة في ضوء تحوّلات الفكر والتاريخ كما تجري في واقعنا.

وعندما نقبل ما سبق باعتباره مقدمة كبرى موجِّهة لتفكيرنا في الموضوع، نتجه إلى تجاوز الحمولة الفلسفية التقليدية للزوج المفهومي مادة ـ روح، لنفكر بدلاً منها في محتوى آخر يطابق محتوى خيارنا الجديد، ويمنح الكلمات دلالات أخرى مختلفة عن دلالاتها المستقرة في قلب التصوّرات الفلسفية واللاهوتية الكلاسيكية.

ثانياً: المقدمة الثانية

نواجه في المقدمة الثانية السؤال الآتي: كيف يمكن أن نفكر في الروحانيات من دون أن نقطع مع مشروع الحداثة في انفتاحه وثرائه، وفي الورطة التي رَكَّبها في حياتنا؟ كيف يمكن أن نفكر في وصل الحداثة بالبعد الروحي، من دون أن يشير الروحي إلى معطيات المذاهب الدينية ومكاسب الفلسفات المثالية ؟ أفترض أنه يمكننا أن نقوم بذلك شريطة أن نعيد النظر في محتوى المفاهيم، أي نتجه إلى زحزحة الدلالات التي استقرت، ونفكر في تركيب بدائلها في ضوء ما نروم بلوغه من أهداف، فالمعاني التي نضعها للكلمات قابلة للتطوير والتحويل، بل قابلة لإعادة التكوين شريطة الالتزام بمقتضيات النظر ومتطلبات الزمن المساعد في عمليات ترسيخ الدلالة ومنحها المعنى الجديد الملائم لتصوّراتنا ومواقفنا.

وإذا كنا نسلّم بأن فكر الأنوار داخل المشروع الحداثي لا يمتلك تصوّرات دقيقة وواضحة في مسألة الموقف من الدين والعقائد، وأن كثيراً من الأدبيات المرتبطة بهذا الفكر تستوعب تصوّرات مبسطة وميكانيكية في موضوع تجاوز

التصوّرات الدينية، وأن النصوص الرديكالية في فكر الأنوار ركّبت تصوّرات قطعية مماثلة في منطقها للتصوّرات اللاهوتية، حيث ظل منطق الخلاص متحكماً في الرؤيتين، سواء اتخذ صفة الهرطقة المعلَنة أو رَكَنَ إلى مسلّمات العقائد النصية الآمرة والمغلقة .

مقابل كل ذلك، نحن نعتبر أن ما هو قوي في نصوص كتّاب عصر الأنوار يتمثل في مواقفهم النقدية من أدبيات الكنيسة وصكوكها . وإذا كنا نسلِّم بكل ما سبق، أدركنا الخلط الشائع في الأحكام المتداولة في هذا الفصل، حيث نكتشف أن الأحكام الشائعة لا تُعْنَى بالتفكير مجدداً في المفاهيم ودلالاتها، وذلك في ضوء التحوّلات والمكاسب الجديدة التي ما فتئت تركّبها الفلسفة المعاصرة، وجهود الإبداع القائم على مبدأ المخاطرة في الوجود بكل المتع التي يتيحها، والإشكالات التي تنشأ في قلبه ويعمل على تجاوزها.

يترتب على العناصر التي ذكرناها، أن تصوّرنا للروحاني لا يكافئ بالضرورة الدين ، وحتى عندما يكافئه في سجل معرفي محدد، فإنه لا يستأثر به ولا يحوّله إلى وَثنٍ ، ذلك أن للمفاهيم حياة تتجاوز عتباتها شبه القارة في منظومات وفلسفات بعينها، إنها تنفتح على ممكنات أخرى أرحبَ في سجلات معرفيةٍ أخرى وسياقات تاريخية أخرى.

كما إن الروحاني لا يطابق دائماً الأخروي، وقد يكافئ في مستويات أخرى من النظر الأخلاقي، كما يطابق أحياناً الجمالي، ويكون متصلاً في سياقات أخرى بالساحر والعجيب . وفي مختلف هذه الدلالات نكون قد كسَّرنا المفهوم الوَثن، ورَكِبْنَا درب إعادة تركيب محتواه في ضوء أسئلتنا الجديدة وتصوّراتنا المستجدة .

لا يمكن أن نتصوّر أنه يمكننا فقط أن ننظر إلى الروحاني من زاوية معطيات العقائد المحفوظة والمعروفة والمتداولة في الطقوس والعبادات، كما رسمتها العقائد وركّبت ملامحها في دائرة العلاقة التراتبية المفترضة بين الله والعالم والإنسان . يمكن أن نفكر في معطيات أخرى تقرّبنا من أجواء الروحانيات بكل خصوبتها وثرائها ومآثرها، مثلما يمكننا أن ننعم بالمكاسب المادية وبكل الفتوحات التي تراكمت في التاريخ وفي المجتمع وفي مجال التقنيات. فعندما نفكر مثلاً في موضوع الجمال وفي الموضوعات الأخلاقية، يمكننا أن نعيد بناء الروحانية لتصبح مفهوماً دهرياً وعلمانياً متصلاً بأخلاق

الحداثة، ذلك أننا نعي جيداً أن الورع الروحي ليس طهرانياً دائماً، وليس زهدياً دائماً، فالورع الروحي لا يتضمن بالضرورة الزهد عن الماديات إلا في الأذهان التي تختزل المفاهيم وتربطها بتصوّرات ثابتة ومغلقة .

ثالثاً: في تجليات روحانيات الحداثة

ننتقل بعد توضيحنا المختزل لمقدمات هذا الفصل إلى عرض بعض تجليات روحانية الحداثة ، ونبدأ بالتوجه الفكري الجديد الذي دشّنته أعمال كل من هايدغر وهابرماس في موضوع نقد وإعادة بناء فلسفة الحداثة ، فقد اتجهت أعمال المفكريْن المذكوريْن إلى نقد الصيغ الأنوارية للحداثة ، بهدف كشف الطابع المفتوح للمشروع الفلسفي الحداثي، بل إنهما عملا على إعادة بناء كيمياء الحداثة ورؤيتها للعالم.

أما أعمال نيتشه، فقد حرصت على نقد الطابع الخطي والتصاعدي للتاريخ، أي نقد مفهوم التقدم كما تبلور في الفلسفات المادية الميكانيكية، ونقد مفهوم الخلاص في صيغته المتداولة في العقائد التقليدية وفي الفلسفات المثالية المستوعبة لنمط النظر الديني، في صيغته التي بلورها بعض كتابات فلسفة الأنوار. إن الروح الساخرة في أعمال نيتشه تستوعب نقده للروحانية المتعالية، ونقده لحداثة الأنوار المادية والملحدة، لتؤسس لفكر يقوم على تمجيد ورطة الإنسان في الوجود، وذلك بتحرير المقدس من الطقوس والوصايا والأوامر .

ومن درس نيتشه نستلهم إمكانية مخاصمة ومغالبة روحانيات تعميم أخلاق الهذيان ونشر الوعود، وبديل ذلك هو المساهمة في بناء ما يسمح بمواصلة التفكير في الحداثة ومشروعها المفتوح، وضمن هذا السياق نقف على نقد نيتشه لشيخوخة وحتميات الحداثة .

أما التجلي الثاني الداعم، في تصوّرنا، لإمكانية تركيب روحانيات الحداثة، فيتمثّل في مبدأ المطابقة بين الجسدي والروحي. فقد عالج ميشيل فوكو في تاريخ الجنسانية مبدأ جمالية الوجود كغائية للسلوك الفردي، وذلك كمقابل لرفضه النزعات الأخلاقية المرتبطة بالمطلقات والعقائد، سواء منها التيولوجية المتعالية أو المحايثة، من قبيل ما نعثر عليه في الفلسفة الوضعية وفي فلسفة الأنوار والنزعات العلموية. وقد قارن فوكو في تاريخ الجنسانية بين الأخلاق

اليونانية الوثنية والأخلاق الدينية، مبرزاً أن غاية الزهد المسيحي تتمثّل في الطهارة واستقامة الذات في علاقتها بالآخر ، وكان يروم باستكناهه طبيعة الذات، الدعوة إلى التخلي عن هذا النوع من الزهد، في حين أن الزهد اليوناني عبارة عن تقنية تروم السيطرة على الذات ، وهو قريب من طقوس الزهد الآسيوية، من قبيل زهد الحركات البوذية الهادفة إلى إقامة علاقة متسقة بين الفرد وذاته. الزهد الديني يرمي إلى الفناء بالقضاء على الرغبات ، في حين أن الإغريق كانوا يرومون تأسيس أخلاق في صورةِ علمِ جمالٍ للوجود الإنساني.

وتندرج جهود فوكو الفلسفية في باب رفع احتكار اللغة الدينية عن المفاهيم التي نحن بصددها ، فالجمالي والأسطوري والمقدس من أفضل المكاسب الثقافية والرمزية في عالم التقنية، الذي يتجه إلى بناء روحانية جديدة بمحتوى مطابق لمكاسب المعرفة ومنجزات التقنية في عالم متغير.

نقف في مستوى ثالث من هذه التجليات أمام صيغ الحوار القائمة بين أخلاقيات الحياة والعلوم البيولوجية ، فقد ترتّب على التقدم الحاصل في مجال البيولوجيا والهندسة الوراثية وتجارب الاستنساخ وضع خريطة للجينات بهدف تحسين سلالة الجنس البشري، والتخلص من الموروثات غير المرغوب فيها وصناعة بدائلها. وقد ترتبت على ذلك نقاشات فلسفية جديدة أعادت سؤال الأخلاق إلى فضاء الفكر الفلسفي المعاصر ، وسمحت بميلاد ما يمكن أن نسميه أخلاق الحداثة، وهي الأخلاق التي تؤسس بدورها لجوانب من روحانية المشروع الحداثي في قلقه وتوتره وانفتاحه المتواصل . وقد لا نجازف إذا ما اعتبرنا، بناء على ما سبق، أن الروحانية تعود في المشروع الحداثي لترادف الدنيوي ، وإذا كان اكتشاف المفهوم قد تمّ في مجال اللغة والتداول، حيث تمّ رفعه ليقترب من عالم ما فوق العبارة، فإن العبارة تعود اليوم إلى استرجاع ما أنشأته ومُطَابَقَتِهِ مع مجراه الأرضي.

إن روحانية الحداثة تبنيها جسور المعرفة والجمال والحرية، وهذا هو درسها الصعب . ونجد في هذا السياق داخل نص جورج بطاي نظرية في الدين ما يقترب من تصورات فوكو، حيث يدعو إلى روحانية تردّ الاعتبار إلى الأمور الحميمية في نظام الأشياء، وتردّ الاعتبار إلى نداءات الحياة وإغراءاتها وَصَبَوَاتهَا . ويمكن إدراج مجمل هذه التصوّرات في إطار الرفض الرديكالي لروحانيات العصور الوسطى ذات المنزع الأخروي .

نقف أيضاً على بعض تجليات الحداثة في بعض أعـمال مارسـيا إليـاد، ففـي مساهمته النظرية في تاريخ الأديان (1989)، يبرز أن مجال الروح ليس حكـراً عـلى ثقافة بعينها أو عقيدة بعينها ، إنه مجال مفتوح عـلى ممكنـات في النظـر لا حصر لها. وقد حاول في البحث المذكور توضيح جوانب من العلاقة القائمـة بـين المقـدس والدنيوي، فإذا كان الوجود في المنظـور الحـداثي الأنـواري يخلـو مـن الآلهـة، فإنـه يستوعب بدل ذلك أشكالاً عديدة من الروحانية ، وقد اتخذت هذه الأشكال صـور السامي والساحر والسري ، وهي أشكال تترجم روحانيات محايثة، روحانيـات تعـبّر عن المعقولية كما تعبّر عما يتجاوزها ، إنها تعكس جوانب مـن آداب الحيـاة ، وفي هذا السياق، اعتـبر مارسـيا إليـاد أن الـدهريات مغريـةً وفاتنـةً ، وهـي تـتجلى في مظاهر عديدة، حيث أصبح بإمكاننا أن نقيم تبادلاً خلاقاً بـين الـدهري والروحـي، المتناهي واللامتناهي، الحاضر والغائب، الشكّ واليقين .. ولم يعد بمقـدور الإنسـان، في ضوء كشوف وتحوّلات المعرفة المعـاصرة، الركـون بسـهولة إلى نظـام التصـوّرات والمبادئ المغلقة كما بلورتها العقائد القديمة دينية كانت أم فلسفية.

تذيـيـل

حوار المشرق والمغرب
أم كسر مرجعية التقليد؟[*]

(*)في الأصل ورقة قدمت إلى ندوة «حوار المشارقة والمغاربة.. الوحدة في التنوع،» تنظيم مجلة العربي ، الكويت، 4 ـ 6 كانون الأول/ديسمبر 2004.

مقدمة

تحدث المفكر التونسي هشام جعيط في مصنّفه الهام الشخصية والمصير العربي الإسلام[1] عن الفقر النظري لبعض التيارات الإصلاحية في الفكر العربي المعاصر، وحاول في فصول كتابه الوقوف على مظاهر هذا الفقر والقصور. لكنه استدرك بعض أحكامه العامة في مقدمة هذا الكتاب، وأشار إلى أن بعض جهود مفكري المغرب العربي الكبير، تقدم عناصرَ نظرية قوية وقادرة على تطوير الأداء النظري والوظيفة التاريخية للفكر العربي المعاصر.. وذكر في سياق إشادته ببعض تجليات الفكر المغربي، أعمال عبد الله العروي، على وجه الخصوص، واصفاً إياها بالبناعة والقوة وتجاوز المتداوَل في فضاء الأيديولوجيات العربية السائدة .

ومقابل وصفه أعمال العروي بالرقة والدقة وبُعدِ النَّظر ، تحدث عن ضحالة الفكر السائد في المشرق العربي، مُنتقداً المحدودية النظرية التي أصبحت السمة الغالبة على مختلف مجالات الإنتاج الفكري في الوطن العربي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين[2] .

جاءت الأحكام المذكورة في مقدمة كتاب جعيط في صورة خلاصات مُستمدةٍ من بحثه في تيارات الفكر الإصلاحي المنتشرة في المشرق العربي. ونقصد بذلك الأيديولوجيا القومية لأحزاب البعث، وبعض تيارات الإصلاح السياسي النهضوية . ومعنى هذا أنه نظر إلى مشروع العروي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة و أزمة المثقفين العرب[3] ، وهما الكتابان اللذان كانا قد

---

(1) Hichem Djait, La Personalité et le devenir arabo-islamique (Paris: Seuil, 1974), pp. 1-10.

(2) المصدر نفسه.

(3) Abdallah Laroui: L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique (Paris: Maspéro, 1967), et La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme ? (Paris: Maspéro, 1974).

صدرا لعبد الـلـه العروي وقت صدور كتـاب جعـيط بالفرنسـية سـنة 1974، نظـر إليهما معتبراً أنهما يركّبان في فكرنا العربي أعلى درجات العقلانية الناقـدة لمشـاريع الإصلاح السائدة في النصف الثاني من القرن العشرين.

لا يمكن إدراج أحكام جعيط عن قوة فكر عبد الـلـه العروي في باب النظرة التي تتجه إلى تأسيس تمايز نظري عامّ، بـين مشرق ومغـرب الـوطن العـربي . فقـد جاءت أحكامه، كـما قلنـا، مؤسسـةً في سـياقِ رؤيـة نقديـة محـددة للأيديولوجيـة العربية المعاصرة[4] . وشكّلت صور التنسيب النظري الحاضرة في المقدمة ذاتهـا، مـا يمكن اعتباره موقفاً من آثار نظرية معينة في سياقٍ متصل بسـؤالِ مُعاينـةِ مظـاهر القوة والضحالة في الفكر العربي المعاصر. هـذا بالإضـافة إلى أنـه تحـدّث في الإطـار نفسه عن مواقفه من بعض نماذج الفكر الإصلاحي في تونس، كما أشار إلى الارتباك الحاصل في بعض مظاهر الفكر الجزائري، ووسط كل هذا أعلن بوضوح، أن أعـمال العروي تقدم المثال والنموذج على عمق النظرة وقوة الحدس النظري، بحكـم أنهـا مبنية انطلاقاً من معطيات التاريخ، ومؤسسة في إطار محاولة تملّك جوانـب هامـة مـن أصـول الفكـر المعـاصر. مـن دون أن يـنسى الإشـارة إلى الاقتناعـات الفكريـة النهضوية الموجِّهة لاختيارات العروي، في مجـال البحـث في سـبل وكيفيـات تجـاوز التأخر التاريخي العربي .

نستحضر في هذه المقدمة وجهة نظر محددة في موضوع تقيـيم الإنتـاج النظري الإصلاحي في فكرنا المعاصر، لنؤكد أن إصدار بعض الأحكام المقارنة بـين منتوج الفكر العربي مشرقاً ومغرباً، تعـدّ جـزءاً مـن مهمـة المشـتغلين بمراجعـة تاريخ الفكر العربي المعاصر، وهي تساهم في توضيح كثير مـن أبعـاد وتجليـات هذا الفكر .. إلا أننا نتصور أن المقاربة يمكن أن تتخذ عدة أشكال، حيث يمكـن إنجاز مقارنات أفقية وأخرى عمودية، مقارنات داخـل دائـرة الفضـاء الجغـرافي للبلدان العربيـة المتعـددة، ومقارنـات بينهـا، محتكمـين في عمليـة المقارنـة إلى معايير محددة، لضبط آليـات المقارنـة وتعيـين نتائجهـا، بهـدف تطـوير كفـاءة النظر ونجاعة العمل في الفكر العربي المعاصر .. لكننا لا نتصوّر أنه يمكننا بلورة وبناء ثنائيةٍ في المقارنةِ بهدف إقامةِ تمايزات تضع جغرافيات الـوطن العـربي في

([4])يقول هشام جعيط: «نجد في تونس معرفة جافة ومترددة، أما في المشرق فينتشر فكر فقير عقائدي وغير متمكن من وجهة المعرفـة الشخصـية العربيـة الإسـلامية والمصـير العـربي». انظر: Djait, Ibid., p. 6

مواجهة بعضها البعض، باسم مفاضلاتٍ عَرَضِيَّة سريعةٍ ومُغفلةٍ لشروطِ تشكّل الأفكار في التاريخ..

وإذا كنّا نفترض أن مشروع مجلة اليوم السابع ، المتعلق بإطلاق حوار نقدي في موضوع مشرق/مغرب ، قد أثمر مصنّفاً هاماً في باب التعرف على مشروعين فكريين في ثقافتنا المعاصرة [5] ، إلا أن محتوى الحوار لم يحسم في تصوّرنا في مسألة إقامة التمييز والتمايز بين مشارق ومغارب الوطن العربي . فقد تحكمت في إنتاجه قبليات النص المُؤَسِّس، ونقصد بذلك المفاضلة التي منح الجابري بواسطتها للفكر الفلسفي المغربي امتياز تَمَلُّك العقلانية والتاريخ والاجتهاد في الفقه وأصوله، وهو الأمر الذي يترتب عليه مَنْح الفكر المغربي في مشروعه النهضوي امتياز توليدِ الفكر القادر على تجاوز الموروث اللاعقلاني المهيمن على ثقافتنا المعاصرة .

بل إن بعض قرّاء الحوار المذكور، نظروا إلى المتحاورين باعتبار أن مشروع كل منهما يمثل جغرافية محددة (مصر، المشرق العربي، المغرب الأقصى، المغرب العربي الكبير)، فحصل اختلاط في الموضوع، ولم ترتفع المناقشة، رغم ما بذل فيها من جهد جماعي، إلى المستوى المرتقب منها.. فقد ظلّت سجينة رغبةٍ دفينة في إقرار ما يمكِّن من إثبات التمايز بدل التكافؤ والتقارب، وذلك رغم الحس القومي العالي لأغلب المتحاورين .

نتجه في هذا البحث إلى محاصرة ونقد ثنائية مشرق/مغرب في الفكر العربي المعاصر ، يحدونا إلى القيام بهذه المهمة، معاينتنا المتواصلة لمنتجات الفكر العربي في مختلف الأقطار العربية، ونتوخى من ورائه مواصلة البحث في كيفيات تكسير واختراق منظومات الفكر التقليدي المهيمنة على آليات إنتاج الفكر في ثقافتنا ومجتمعنا مشرقاً ومغرباً .

وإذا كنا نقبل مختلف مظاهر التنوع والاختلاف في منتوجنا الفكري، بل في مؤسسات إنتاج الفكر القائمة في أقطارنا، فإننا لا نقبل أن يتحوّل التنوع الذي نعتبره مصدَر غنى إلى عنصرِ امتياز لاتاريخي.. ومقابل ذلك، نحن ننظر إلى وجود وحدةٍ جامعة في المنتوج الفكر الإصلاحي السائد في فكرنا، وحدة

([5])حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990).

مؤسسةٍ على دعائم تاريخية ونظرية ساهمت في لحمها عبر مراحل تاريخنا المتواصل. ونعتبر أن مشروع النهوض العربي الذي يوضع كأفقٍ لوجهةِ الفكر في مختلف أنحاء الوطن العربي، يقتضي مزيداً من التنوير العقلاني، كما يتطلب مزيداً من التمرس بآليات الفكر التاريخي النقدي، ليتمكن العرب من تركيب المرجعية الفكرية، القادرة على اختراق حُجُبِ أنظمة الفكر التقليدي الموروث السائدة في ثقافاتنا ومجتمعنا.

ونحن لا نشكّ أبداً في وجود أمارات وإرهاصات قوية لفكر المستقبل في مختلف البلدان العربية وبدرجات متفاوتة . وسيتيح لنا هذا البحث المساهمة في إبرازِ الملامح العامة لأشكال تجاوز الفكر العربي لسقف المرجعيات السائدة فيه، من دون استعانة بثنائية مشرق/مغرب القائمة على مبدأ المفاضلة الذي تكذّبه شواهد التاريخ ومعطيات تحوّل الفكر في ثقافتنا المعاصرة .

أولاً: في محدودية ثنائية مشرق/مغرب

اشتغلت مصنّفات التأريخ والبحث في أسئلة وقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر بتقديم المعطيات النظرية والأيديولوجية، التي نشأت داخل هذا الفكر من دون حصر جغرافي. وتمّت فيها مصادرة وحدةِ الإنتاجِ الفكري المتبلور خلال القرنين الماضيين في الوطن العربي الإسلامي، من دون استخدام مفهومي مشرق/مغرب . فقد كانت الأبحاث تُعنَى بفضاءِ الفكر في العالم الإسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم فضاء الفكر في الوطن العربي خلال القرن العشرين[6] .

لا ينفي هذا الأمر صدور مصنّفاتٍ تأريخية محدودة، تَمَّ فيها رصد بعض المعطيات الفكرية المحلية في هذا القطر العربي أو ذاك، وإن كان هذا الأمر بالذات قد حصل بصورةٍ لاحقة على صدور المصنّفات الكبرى الجامعة، التي اتجهت إلى رسم ملامح المشترك والعام، في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر .

([6])يمكننا تعداد المصنّفات المرجعية الآتية على سبيل المثال لا الحصر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939 ، ترجمة، تحقيق كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.])؛ هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب ، ط 2 (بيروت: دار النهار، 1987)، وفهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).

نستطيع تبرير ما حصل في هذا المجال البحثي بصورة موضوعية، ذلك أن الحصيلة النصّية العامة للفكر العربي المعاصر، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وإلى حدود الربع الأول من القرن العشرين، لم تكن تملك الكثافة الكمية التي تتطلب العناية الحصرية المنصبّة على مناطق جغرافية محددة. فقد تشكّلت النصوص الأولى المعبّرة عن ديناميات التحوّل التي عرفها الوطن العربي الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وذلك بعد جمود عُمِّر طويلاً في فضاء الفكر الاسلامي، حيث جفّت كثير من ينابيع الفكر الإسلامي، ودخل الفكر الإسلامي في مختلف تجلياته بعد ابن رشد وابن خلدون دائرة النظر التكراري الحاضن للتقليد، والراعي لاستمرارية تاريخية من دون وهج فكري يذكر . ولذلك، كما هو معروف، عواملُ وأسبابٌ لايسمح سياق الحديث هنا بتشخيصها وحصر معالمها.. وعندما عادت الروح إلى ذاتنا التاريخية التي كانت في أطوار متقدمة من التلاشي، وذلك بعد الرجّة التي أحدثتها دينامية التحوّل التاريخي الأوروبي في قلب هذه المجتمعات، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تبلورت الإرهاصات الأولى للفكر المنبعث من رماد أزمنة ما بعد عصرنا الوسيط، وتمركزت نشأتها بالذات في كل من مصر والشام ، وذلك لأسباب تاريخية موضوعية. ثم اتسع مجال إنتاجها بعد ذلك في فضاءات الجغرافية العربية مشرقاً ومغرباً، وبدرجات متفاوتة من التواتر والعمق، وبدرجات أخرى مماثلة من التقارب في الأسئلة وفي صيغ الإجابات، محكومةٍ بالأوضاع التاريخية العامة، المؤطّرة لميلاد الأفكار والبرامج الإصلاحية الهادفة إلى تخطي ميزات أزمنة التأخر التاريخي، التي كانت تغطي مختلف فضاءات وزاويا الوطن العربي الإسلامي (دولة الخلافة العثمانية) ومن دون أي استثناء .

وقد تعزز البحث في مجال الفكر العربي المعاصر، بتغييب المعيار الجغرافي بحكم عدم جدوى هذا المعيار في عمليات رسم المعالم الكبرى لحركية الفكر العربي وتياراته في عالمنا. فقد كانت موجات الفكر العربي المعاصر متعددة ومتنوعة، وقد ساهم تنوّعها في تطوير وإخصاب مستويات الجدل وصيرورة التاريخ. وساهم في دعم هذا الخيار، بوعي أو من دونه، الأفق الفكري الجامع والمرجعية النظرية الناظمة، أفق دعاوى الإصلاح والنهضة، وقد شكّلت السمة الأبرز في فكرنا السياسي المعاصر، ثم أفق اللغة المستوعبة لمرجعيات نظرية محددة .. وتمّ دعم المعطيات التي ذكرنا في سياق ميلاد التيارات السياسية القومية، التي سعت إلى تطوير هذا الأفق، في إطار اختيار فكري يروم العناية بالروافع النظرية والتاريخية المساعدة في عمليات بناء

مشروع في التوحّد القومي، استناداً إلى رؤية ترى أن مستقبل الوجود العربي مرهون بتعزيز خيارات التكامل والتعاون، وبناء الدولة العربية الواحدة .

اعتنت، إذن، مصنّفات الفكر العربي الحديث والمعاصر بتجليات الفكر العربي من منظور الوحدة والتكامل ، وذلك رغم رسمها بعضَ تمظهرات التمايز والاختلاف وبصورة عرضية أو تمثيلية.

وفي مختلف المصنّفات المرجعية السائدة في موضوع الفكر العربي المعاصر، نعثر على المقاربة الجامعة، فنتعرف على تيارات ومدارس الفكر النهضوي، وتيارات الفكر السياسي والاجتماعي، في سياق من الترتيب لا يتردد في مقاربة أعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي، شكيب أرسلان وعلال الفاسي، بطريقةٍ واحدةٍ، وضمن أفقٍ فكري تاريخي واحد. كما نعثر على محاولات في مقارنة ورصد تجليات التواصلِ المنتجِ للقيم المشتركة، بحكم تماثل أسئلة الحال، وبحكم افتراضِ وحدةِ المآل . ويسعفنا رصد مظاهرِ التواصل القائم بالأمس واليوم، في ضبطِ علامات الوحدة، التي لا تستبعد تنوّع أشكال ردود الفعل وأشكال التعبير وصُوره. ويُفسَّر هذا الأمر، في تصوّرنا، بوجود جملة من الروابط النظرية والتاريخية المحددة لمجرى تاريخنا المعاصر.

ستنشأ في الفكر العربي لاحقاً الدراسات المخُصّصة لأعلامٍ ينتمون إلى أقطار عربية محددة، وذلك بعد تحقيقِ ونشر الكتابات التي ظلت مغمورةً لأسباب تتعلق في الأغلب الأعم بعامل التأخر التاريخي المهيمن، وغياب السياسات الثقافية القطرية[7] .. وقد حصل تجاوز هذا الأمر بعد حصول أغلب الدول العربية على الاستقلال في النصف الثاني من القرن العشرين، فتعززت دوائر المشروع الثقافي العربي بالجهود القطرية، التي ساهمت في تقديم صُورٍ عديدةٍ عن أنماط الثقافات المحلية في مختلف البلدان العربية، وهو الأمر الذي ساهم في إبرازِ درجات التنوع الثقافي القائمة في فكرنا المعاصر..

إن المبرر الموضوعي الذي يفسر ظاهرة التأريخ العربي المذكور، يتمثّل في المركزية التي تمتعت بها أقطار عربية بعينها، في سياق تطوّر الفكر العربي ، فقد شكَّل روّاد الإصلاح في مصر أولاً، ثم في الشام بعد ذلك، البؤرة المركزية الجاذبة لمنتوج النظر العربي الحديث والمعاصر، وشكّلت النصوص والآثار

(7) Djait, La Personalité et le devenir arabo-islamique , pp. 11-12

المنتَجَة في المشرق العـربي، وفي مصر والشـام بالـذات، العلامـات الأكـثر تعبـيراً عـن أسئلة العرب والمسلمين في بدايات النهضة العربية[8] .

يتأكد هذا الإقرار ويزداد قوةً كلما تعرفنا بصورة واضحة على نصوص بعض الأقطار التي اعتبرت مهمشةً أو هامشـيةً في الفكـر العـربي المعـاصر. فقـد منحتنـا النصـوص التـي نشرت، ولا تـزال تـنشر، في بـاقي الأقطـار العربيـة الأخـرى، فرصـةَ معاينةِ الدور الكبير الذي لعبته نصـوص الإصـلاح النهضـوي التـي تبلـورت في مصر والشـام الكـبرى في عمليـات الإخصـاب الأولى، الفاعلـة في ثنايـا الثقافـة العربيـة المعاصرة..

لا علاقة لما حصل في تاريخ الفكـر العـربي المعـاصر بالتوصـيفات الجغرافيـة مشرق/مغرب ، أو التقسيمات المعيارية والقيمية من قبيل مركز هامش . فالمسـألة في أصولها مسألة تاريخية، أي مسألة محكومة بشروط عامة تتجاوز قـدرة وكفـاءة الفاعلين الأفراد في هذه البقعة الجغرافية أو في تلك. وفي فحص ومراجعة مُكوّنـات التاريخ المتصل بما ذكرنا ما يسعف في ترتيبِ الأدلة التاريخية المُقْنِعة بِما نقول.

ثانياً: مشرق/مغرب، البداية والألغام

لا نعـثر في تـاريخ الفكـر الإسـلامي في عصـورنا الوسـطى عـلى حساسـيات جغرافية مبنية تحت ضغط ملابسات سياسية محددة، فقد تنوّعت تجليات الفكر العربي الإسلامي بفضل المثاقفات التي ركّبتها ثقافات عديدة داخل هذا الفكر. وقد ساهم انصهار الموروث الفكري للأمم والشعوب التي علتهـا رايـة الإسـلام في إغنـاء وتقوية رصيد الفكر العربي الإسلامي . ولا شك في أن ميزان الصعود التاريخي الذي ميّز تطور العالم الإسلامي في قرون الإسلام الأولى، مكَّـن الثقافـة العربيـة الإسـلامية مـن لحـم مسـتويات تعـددها وتنوعهـا، بالصـورة التـي قـوّت درجـات إنتاجيتهـا وإبداعها.

لا يعني هذا انتفاء عناصر التمايز والتميز، وبصورة كلية، فنحن نجد بعض ملامح وعي التمايز بين المشرق والمغرب بين العرب والفرس، بين أهـل

(8) تمنح الكتب التاريخية نصيباً وافراً في التمثيل والتحليل للدور المصري في الفكر العـربي المعاصر، وتعتبر هذه المسألة مبررة تاريخياً ونظرياً.

الأندلس وأهل الجزيرة . لكن مختلف التمايزات التي نجد بعض التعبير عنها في الآداب العربية لم تؤسس ثنائيات مُرسَّخَة اجتماعياً أو سياسياً. ولم تولِّد أنظمةً في الفكر دالة على تباعدٍ نافٍ لمبدأ وحدانية الرؤية والمرجعية والنظام العام والمشترك في مجال النظر . فقد ظلت الثقافة العربية الإسلامية في تاريخنا عنواناً ثابتاً في سجلات فكرية متنوعة ومختلفة ، سجلات يتجلى تنوّعها في صور الحساسيات المختلفة، ويتمظهر اختلافها في درجات المرونة التي كانت تمنح الموضوع الواحد أكثر من مظهر.. من دون أن ينفي ذلك انتظامها في لغة واحدة، وتأسيسها المشترك لمبادئ في النظر منحتها المجرى التاريخي الخاص، والأفق الفكري الجامع .

وتتضح معالم الموقف الذي نتجه صوبه في هذا السياق، في الأبحاث الجديدة المعنية بنظام الأفكار في التاريخ[9] حيث تساهم حفريات تاريخ الأفكار في رسم خرائط الفكر، في ضوء المرجعيات الشارطة لعملية تبلور وتشكّل تيارات الأفكار ونماذج المعارف في التاريخ.. وهو الأمر الذي يدرج التنوع في فضاء الأنظمة الفكرية الضابطة، وينظر إلى الاختلافات الحاصلة في البنية النظرية لحقبة تاريخية محددة، ضمن نظام الشروط المولِّدة للأفكار في التاريخ.. الشروط الداعمة لاستمرارية الأفكار والعقائد، والشروط النابذة، أي الشروط المساعدة على حصول الطفرات والقطائع والتغيرات الكيفية داخل أنظمة الفكر والمعرفة، في لحظات تحوّلها داخل التاريخ..

يقدم لنا المثال المذكور جملة من الوسائل التي تسعفنا في إدراك محدودية ثنائية مشرق/مغرب في فهم معطيات الفكر العربي المعاصر، ذلك أننا سنتجه، استناداً إليه، إلى تقديم مقاربة تعنى بتركيب المجرى التاريخي العام والنظام النظري المرجعي الموجِّه لآليات إنتاج الأفكار في تاريخنا، لنتبيّن بعد ذلك أن القضية المركزية في الفكر العربي اليوم، تتمثّل في كيفية تكسير السقف المرجعي السائد، ذلك أن الأمر الذي يساهم عندما يتحقق في نقل الفكر العربي من الدورة التكرارية، التي انخرط فيها تحت ضغط مرجعيات التقليد إلى مستوى

---

(9)يعتبر ميشيل فوكو في نص الكلمات والأشياء أن كل ثقافة تتضمن في كل حقبة تاريخية محددة مرجعية ناظمة لمختلف تجليات الفكر والمعرفة المتبلورة فيها، ويطلق على هذه المرجعية إسم الإيبستيمي (Epistémé) ، ويحددها في مجموعة من المبادئ النظرية العامة، انظر:
Michel Foucault: Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines , bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1966]), p. 179, et L'Ordre du discours (Paris: Gallimard, 1969).

الإبداع، حيث يفترض في الفاعلين في المجال الثقافي من مختلف جهات الوطن العربي تحقيق ذلك، ولعلّ المنخرطين في جبهة هذا المشروع يوجدون اليوم في مختلف واجهات الفكر الناشئ في مختلف الأقطار العربية.. لكن قبل إبراز ملامح الجبهة الفكرية الرامية إلى كسر قيود المرجعيات التقليدية، لا بد من وضع الثنائية في سياقات تشكّلها، قصد بناء ما يسمح بتخطّيها ، في اتجاه التفكير في بناء النظر التاريخي النقدي في فكرنا المعاصر .

يمكننا أن نؤرّخ لنشوء ثنائية مشرق/مغرب في الفكر العربي المعاصر، انطلاقاً من حدث نصّي متصل بحسابات سياسية ثقافية محددة، وذلك رغم أن هذا الحادث النصي الذي سنضعه في صدارة هذا التأريخ، لم يعد منتوجاً فردياً يخصّ مفكراً بعينه بعد كتابته مباشرة، وصدور ردود فعل متعددة مُنافحةٍ أو مخاصمة له. فقد أصبح الحدث عنواناً لقضية قابلة للتعقّل والتوظيف ضمن سياقات أخرى مختلفة ومتنوعة.

نحن هنا نشير إلى إعلان التمايز المعرفي المنحاز لخيار فكري محدد، الذي أقامه محمد عابد الجابري، وهو يفكر في نقد العقل التراثي العربي ، في مصنّفه الشهير نقد العقل العربي[10] . فقد أقام لحظة بنائه للعقلانية الرشدية في المغرب والأندلس ، في الجزء الثاني من مشروعه المذكور، أقام تقابلاً بين الغزالي وابن رشد، مشيراً إلى المنزع العقلاني الرشدي ودوره في تطور الفكر الإسلامي والفكر الإنساني (دور الرشدية اللاتينية في النهضة الفلسفية في أوروبا)، وقد عزز التقابل التفاضلي المذكور عندما دعا إلى أن شرط النهضة العربية اليوم مرهون بمبدأ تطوير المعطيات الحية في الفكر الإسلامي في عصورنا الوسطى. وعيّن هذه المعطيات في تجليات العقلانية في الفكر المغربي، مبرزاً مظاهرها في الرشدية والخلدونية والتراث الفقهي للشاطبي ، وهي الجهود التي تتيح في نظره للعقل العربي انخراطاً فاعلاً في عملية تملّك مقومات النهضة التي نتجه صوبها، النهضة التي لا يمكن أن تتأسس من دون اجتهادات مطورة لآثار مَن ذكرنا من المفكرين من أعلام المغرب[11] .

([10])محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، 1980)، ص 231 ـ 303، و بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، نقد العقل العربي؛ 2 (بيروت: دار الطليعة، 1986)، ص 383 ـ 483.

([11])الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، ص 513 ـ 573.

ورغم أن الجابري يراهن هنا، وهو يدافع عن هذه المعطيات، على قضية نظرية محددة، تتمثّل في توضيحه مبدأ الوصل من أجل الفصل، بحكم أنه يرى استحالة حصول النهضة العربية المأمولة في الوطن العربي بالانقطاع كلية على دور الذات ودور مكوّناتها الفكرية الحية في لحم عمليات التحول الحاسم ، إلا أن اختياره أسماء معيّنة تنتمي إلى جغرافيةٍ محددةٍ في المغرب والأندلس، منح تصوره طابعاً جغرافياً ، وذلك رغم الحجج التي اعتمدها وهو يورد أسماء مَن اعتبر أنهم وجوهاً مشرقة قابلة لدعم مسيرة استئناف توسيع مجال العقلانية في فكرنا وواقعنا. وقد سمح الحدث النصي المذكور بتوليد وتوليف نتائج لا علاقة لها في تصوّرنا بسياق النص الأول ، المولِّد للحدث في الصورة النصية القائمة في عملَي نحن والتراث و بنية العقل العربي ، الجزء الثاني من رباعية نقد العقل العربي .

أشارت صيغ النص الحدث في الكتابين إلى معطيات محددة، وقد تمّ تأويل هذه المعطيات بصورة أخرى، بل إننا نستطيع القول إنه تمّ تأويل منطوق ومضمرات نصوص الجابري في إطار مكبوتات سياسية وسيكولوجية وثقافية محددة، مكبوتات تعكس جوانب من صور الصراع غير المعلن والتنافس غير المباشر بين النخب في بعض الأقطار العربية. فأصبحنا بحكم كل ما سبق، أمام موضوعٍ يستحق الجدل ويستحق الحوار لتجلية غوامضه وكشف حدوده وأبعاده، للتمكّن من محاصرةِ بعض نتائجه السلبية في الفكر العربي المعاصر .

لقد تغذّى الموضوع، في تصوّرنا، بجملة من القضايا التي كانت تندرج في عداد المسكوت عنه واللامفكر فيه في ثقافتنا . وما زاد في منحه دور المؤثر الفاعل، هو استدعاء الذين ردّوا على الجابري على معطيات أخرى لا علاقة لها بسياق الحدث النصي المذكور، حيث تم ربط الموضوع بأسئلة المشروع القومي، أسئلة الرفض والقبول، وهي أسئلة ترتبط بطبيعة وحدود التواصل القائم في مؤسسات العمل السياسي والعمل الثقافي في الوطن العربي.

لم يلتفت أحد إلى ما كُتب في سياق مناقشة الجابري في صلب ما صدر عنه، في موضوع نقد العقل التراثي، وما يرتبط به من قضايا النهضة والتقدم . بل إن المسألة اتخذت، كما قلنا، أبعاداً أخرى بحكم أنها كانت الجرعةَ التي أفاضت الكأس، والمناسبةَ التي فضحت بعض المُضمرات المسكوت عنها في موضوع العلاقات العربية البينية.

ثالثاً: ردود فعل وتوظيفات صانعة لثنائية ملتبسة

يمكن تفسير نوعيات ردود الفعل التي أثارها الموضوع، بالشروط الفكرية السياسية المؤطّرة لفضاءات الثقافة والفكر في الوطن العربي. فقد ساهم المشروع القومي العقائدي والشمولي، في تغييب الملامح العامة لأشكال التنوّع التاريخي والثقافي والإثني الحاصلة في جغرافية الوطن العربي، حيث تمّ رفض لغة التمايز والاختلاف الواقعي والحيّ والإيجابي باستخدام منطق الوحدة القسرية، والمنمّطة بكثير من الاستسهال والتبسيط لمختلف مظاهر التعدد والاختلاف القائمة في الواقع العربي ..

لهذا شكّل الحديث عن التمايز في العقل التراثي في علاقاته بأسئلة الحاضر، فرصة مواتية لإظهار مُضمَرات الفكر القومي.. ذلك أنه لو افترضنا أن وعي المشروع القومي في فكرنا المعاصر، كان يعتمد منطق التنوع والاختلاف في الوحدة، لما حصلت ردود الفعل المؤسسة للظاهرة المذكورة، ولتمّ الانتباه إلى المركزي في الموضوع، أي المناقشة المعرفية للتمايز الذي أعلنت عنه أبحاث ونصوص الجابري، ومواجهتها بالحجة الدامغة والموقف النظري المُؤَسس على معطيات مضادة، كما حصل في بعض ردود من جابهوا نصوص الجابري . أما الانشغال بالمسألة الفرعية التي عزّزت مشروع بناء ثنائية متقاطعة بين مشرق الوطن العربي ومغربه، فإنه دفعنا إلى سجال في موضوع آخر يرتبط بالجوانب الفكرية المرتبطة بإشكالات المشروع القومي في فكرنا المعاصر ، وهو موضوع آخر لن نمنحه في هذا البحث عناية مباشرة، رغم أن ما سنقدمه في مناقشة بعض جوانب موضوعنا قد يكون مفيداً في النظر النقدي إليه.

فقد تبارى بعض الذين ردّوا على الجابري من المشرق والمغرب العربيين، في معالجة الموضوع في إطار بحث النظام المرجعي للثقافة العربية الإسلامية من قبيل بناء المعطيات النظرية المساعدة في التخلص من ثنائية لا تسعف في تركيب ما يقرب من إدراك جيد لقضايا العقل التراثي، ولا يسمح توظيفها لا بتطوير أسئلة وإشكالات النهضة العربية، ولا بتطوير عمليات التفكير في الحاضر والمستقبل العربي .

نشأت ردود الفعل الأولى داخل الجامعة المغربية، وفي سياق إعلان الجابري لمواقفه في صيغتها الأولى، فقد حاول علي أومليل، وهو يناقش ورقة الجابري في الندوة التي عقدت داخل كلية الآداب حول ابن رشد سنة

1978[12] ، وتضمّنت الخطوط العريضة لتصوّره الذي اتخذ صيغاً ومظاهر أوضح، في سياق أطروحته الكبرى في نقد العقل العربي، حاول تفنيد مواقف الجابري مُبرزاً سقف النظر الرشدي، سقف العقلانية الرشدية [13] ومحاولاً ربط جهود ابن رشد في الفلسفة والفكر الإسلاميين بسياقهما النظري المرجعي التاريخي العام، حيث لا يمكن فصلهما عن معطيات هذا السياق وعن أطره النظرية الجامعة، وذلك رغم تملكّهما بعضَ العناصر النظرية التي تمنحهما تميزاً لا يؤهلهما لاختراق السقف الجامع للنظر في عصورنا الوسطى.. أما التوليد الذي أخصبته الرشدية اللاتينية في عصر النهضة الأوروبية فإنه كان متصلاً بتربة فكرية وسياق تاريخي لا علاقة بينه وبين سياقات الرشدية، في الصور التي اتخذت داخل فضاء وتربة الفكر الإسلامي.

وسنجد عند محمد أركون في زمن لاحق، نقداً آخر لمواقف الجابري من ابن رشد والمدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ، فقد وظّف أركون في عملية النقد مفهوم « النظام المعرفي» ، الذي استخدمه ميشيل مؤكو أثناء حفرياته المعرفية وتحقيبه لتاريخ الأفكار، في كتابه الشهير الكلمات والأشياء ، وفي درسه الافتتاحي الجامعي في الكوليج دو فرانس في موضوع: نظام الخطاب[14] ، حيث وضح أن تاريخ الأفكار يتطوّر خلال حقب محددة تكون محكومة بنظام في المعرفة، وأن هذا النظام يكون مشروطاً بسياقات نظرية معرفية وتاريخية . وكلما حصلت تحوّلات وثورات في المجالات المذكورة، ترتب على ذلك بدايات تشكُّل نظام معرفي جديد، يرسم الملامح العامة للحقبة التاريخية الجديدة. لقد استعان محمد أركون بهذا المفهوم معتبراً بدوره أن الفكر الاسلامي في عصورنا الوسطى مؤسس في إطار نظام معرفي يمتلك مقدمات محددة، ويستخدم آليات بعينها في عمليات التفكير . ويترتب على ذلك أن نتائجه بالضرورة متقاربة، وأن منتوجاته في مختلف فضاءات العالم الإسلامي لم تنجح في اختراق السقف المرَتِّب لعناصر هذا النظام إلاّ في الأزمنة الحديثة، حيث بدأت عمليات استيعاب وتمثّل مقدمات فكر الحداثة الوافد، ضمن شروط تاريخية جديدة، وهو الأمر الذي نتج منه بدايات تفجير السقف المعرفي

([12])ندوة عن ابن رشد، كلية الآداب، الرباط، نيسان/أبريل 1978.

([13])توجد ردود علي أومليل على مواقف الجابري من «ابن رشد» ومن موضوع «القطيعة» في: علي أومليل، في التراث والتجاور (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 21 ـ 38.

([14]) Foucault, L'Ordre du discourse .

الوسطوي، المؤسس للقواعد الفكرية الأساس في تاريخنا الوسيط [15].

ومعنى هذا أن المفكرين الذين استحضر الجابري أسماءهم في مشروعه النقدي، مؤكداً تميزهم النظري لا يمكن فصلهم أبداً عن نظام المعرفة السائد في عصورنا الوسطى .. إن الإضافات النظرية المتميزة التي يمكن أن تكون في أعمالهم، لا تصنع منهم ومن آثارهم النصية تياراً مختلفاً في مكوّناته النظرية عن النظام المعرفي العام، المتحكّم في آلية إنتاج الفكر في عصورنا الوسطى. وبناء عليه، لا يمكننا قبول ثنائيةٍ لا تفسر شيئاً، ما دامت آثار الفكر الإسلامي هنا وهناك، تستند إلى نظامٍ مرجعي واحد وإلى مفاهيم واحدة .

يعتمد نقد محمد أركون على مقدمتين اثنتين: تتعلق أولاهما بتسليمه بأهمية مفهوم القطيعة في عمليات التحقيب في تاريخ الأفكار، وتتعلق ثانيتهما باعتقاده الراسخ بالانقلاب الذي حصل في النظام المعرفي الحديث الناشئ في فكرنا المعاصر، فقد بنى المشروع الفكري الحداثي صرحاً نظرياً مؤسساً على مقدمات مختلفة تماماً عن مقدمات وأسس النظام المعرفي السائد في العصور الوسطى، وبناء على اقتناعه بإمكانية المماثلة المستندة إلى مبادئ فكرية محددة، فقد دافع عن وحدة الفكر في عصورنا الوسطى، ونظر إلى مكاسب الفكر الحديث والمعاصر باعتبارها المكوّن النظري الجديد الذي يتيح إمكانية تحقيق التجاوز الموضوعي لأنماط وآليات في الفكر، لم يعد بإمكانها أن تواصل حضورها بعد كل الثورات والتحوّلات التي عرفتها مجالات العلم وفضاءات التاريخ وأنساق المعرفة في العالم. ولهذا فإن التجاوز لا يكون بالوصلِ الذي يفترض امتياز مغرب على مشرق، ويفترض فصلاً قائماً على وصل. بل إن التحوّل المأمول في نظر أركون يُقرّ بأهمية قبول مبدأ القطيعة باعتباره المبدأ المؤسس للفكر القادر على تجاوز ذاته، بإعادة بنائها في ضوء المكاسب المعرفية والتاريخية الجديدة للأزمنة المعاصرة.. ومن المؤكد هنا أننا أمام خيار جديد في موضوع التفكير في النهضة العربية .

وسنجد في مفهوم العقل مقالة في المفارقات [16] لعبد الله العروي موقفاً

---

(15) Mohammed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique , islam d'hier et d'aujourd'hui; 24 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

(16) تتضح مواقف العروي من ابن خلدون والخلدونية في: عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 261 ـ 340.

مماثلاً لموقف محمد أركون من العقلانية الرشدية، حيث نتبيّن نقد العروي للعقلانية الاسمية السائدة في عصورنا الوسطى، عقلانية الاسم والنص والأمر، كما سنجد نقداً قوياً لمحدودية الخلدونية، وهو نقد يروم بدوره محاصرة الاستمرارية والوصل المؤديان إلى الفصل بهدف تمجيد القطيعة وإبراز أدوارها الفاعلة في التاريخ..

يمكن أن نشير هنا إلى بعض الحساسيات الأخرى التي استهجنت الثنائية التي بناها محمد عابد الجابري، فإذا كان علي أومليل ومحمد أركون وعبد الله العروي، على سبيل المثال، قد رفضوا التقسيم المعرفي التفاضلي، الذي ركبه الجابري في أطروحته النهضوية في نقد العقل العربي، في إطار نقدهم المشروع النهضوي الذي بلورته، وتبلوره، بعض أعمال الجابري ، فإن هناك من استوقفته هذه الثنائية من زاوية قومية، ذلك أن بعض المدافعين عن الفكرة القومية يتوجسون خيفة من كل محاولة لإقامة التمايزات والاختلافات بين الأقطار العربية، ويرون أن ترسيخ الأطروحة القومية لا يحصل إلا بالمواقف الإيجابية وبصورة مطلقة. ومن هنا، فإنهم يرون في أحاديث الجابري عن وجود قطيعة معرفية بين الفكر الفلسفي المغربي والفكر الفلسفي في المشرق العربي نوعاً من الرأي المنسجم مع بعض التوجهات الإثنية ، التي ترى أن أقطار المغرب العربي محكومة بإثنيات غير عربية، وأن آفاقها في النظر متصلة بفضاء الفكر الأوروبي بحكم القرب الجغرافي، وبحكم التداخل الذي حصل في الأندلس. ورغم أن الجابري لم يُشِرْ، لا في نصوصه ولا في بياضاتها إلى هذا الرأي أو إلى ما يوحي به، ورغم مواقفه المباشرة والمعلنة من قضايا التعدد الإثني في المغرب وفي الوطن العربي عموماً [17] ، فقد وُظِّفت نصوصه لخدمةِ توجهاتٍ أخرى غير واردةٍ في مشروعه الفكري، بل إن بعض صور التوظيف أغفلت عمداً جهوده المؤكدة في مجال إعادة تركيب بعض جوانب المشروع القومي في فكرنا المعاصر [18] .

([17])نعثر على مواقف الجابري الواضحة من الاختيارات الإصلاحية القومية في: محمد عابد الجابري: وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، و المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).

([18])لمزيد من الاطلاع على نوعيات المثاقفة الحاصلة في مجال الفكر السياسي العربي يمكن الرجوع إلى: كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة، 1999).

رابعاً: مشرق/مغرب، وهم التميز الثقافي ووحدة السقف المرجعي

يتيح لنا البحث في المؤثرات الفكرية المتبادلة بين مشرق ومغرب الوطن العربي في الأزمنة الحديثة، تجنّب بعض جوانب السجال الفكري الذي أشرنا إلى خطوطه العريضة في الصفحات السابقة. كما يتيح لنا استخدام فرضية محمد أركون الرافضة مبدأ التمايز بين المغرب والمشرق في فكرنا الوسيط، بناء على وحدة النظام المعرفي الجامع والمؤطّر لمقدمات وقضايا هذا الفكر . ويمكننا من معاينة صور العلاقة الدينامية القائمة بين منتجات مختلف جغرافيات الوطن العربي، من دون استناد إلى معيار جغرافي ملتبسٍ الدلالة، ومؤطّر بحساسيات سيكولوجية وسياسية تزيده التباساً، وتُبعدنا عن دوائر التحقيب والتعقّل المساعدة في تركيب إشكالات ومفاهيم وأسئلة الفكر في عالمنا اليوم..

نتجه، إذن، في عملنا هذا نحو إعادة بناء بعض أبعاد الفكر العربي المعاصر، من دون نفي أو استبعاد أسئلة التنوع والاختلاف والتناقض، فنحن نتصوّر أن بعض أشكال الخلل التي تُطرَح في مثل هذه الثنائيات تخفي منطلقات وحساسيات أخرى في الفهم، لتظهر نتائج غالباً ما تكون مقدماتها مغيبة .

إن ربط الحديث عن التمايز والتنوع أو التقارب والوحدة بالمنظور السياسي القومي أو نقيضه، لا يفسر تماماً الدعاوى والتصورات المذكورة، فهناك منطلقات أخرى تتحكم في المنطق الذي يحكم هذه المواقف. ويمكن أن نشير، على سبيل المثال، إلى مركزية المشرق في المجال الثقافي، سواء في منطلقات تشكّل تاريخ وجغرافية الوطن العربي الإسلامي، أو في مستويات التطوّر اللاحقة، حيث تبلورت المعطيات الفكرية الكبرى التي نشأت في الأزمنة الحديثة . ونحن لا نتصور أن التمركز الآنف الذكر في المثالين معاً يقدم امتيازاً محدداً للجهة التي تمثّله (المشرق العربي)، ذلك أن أفعال التواصل التي ساهمت في توسيع المجال بعد انطلاقه وتشكّله، ثم إعادة تشكّله، صنعت نتائج جديدة تجاوزته، وركبت تاريخاً لا يمكن أن يظل سجين تمركز جغرافي محدد . إن السبق الزمني في مجال الإنتاج النظري لا يمنح امتيازاً، ولا يؤسس لتفوقٍ إلا عندما يتعلق الأمر بالأوهام التي تصنعها الذوات المتصارعة في أزمنة محددة، حيث يتم اللجوء إلى آليات في الدفاع عن مكانة متميزة للذات، من دون فحص تاريخي نقدي لحدود هذه الآليات، ولتنوع مستويات التميز والتفاضل المحتملة في دورات الزمان .

يمكننا أن نوضح هذه المسألة من خلال مثالٍ مُستمدٍ من تاريخ الفكر السياسي في عصورنا الوسطى ، فقد تشكّل العالم الإسلامي انطلاقاً من جغرافية حددت الأرضية المنطلق في صيرورة هذا العالم. وقد اكتسحت الجيوش الإسلامية جغرافيات آسيا وأفريقيا وأوروبا منجزةً عملياتٍ في التوسع شملت كل جهات المعمور. فتمّ اكتساح بلادِ فارس، ونقَلَ العرب عن الفرس تراثهم السياسي، وكان تراثاً غنياً مقارنة بمأثور العرب السياسي قبل الإسلام، ومأثور النصوص التي تبلورت في بدايات الإسلام وعكست جوانب من مضمون تجربتهم في الممارسة السياسية . ولعلنا لا نبالغ عندما نقرّ بالدور المخصِّب الذي مارسه المنتوج السياسي الفارسي في تطوّر منظومات النظر وقواعد العمل في فكرنا السياسي ؛ صحيح أن المكوّن الديني العقائدي المكيَّف لتلبية حاجات سياسية محددة، ظل مُكوّناً فاعلاً في نظرنا السياسي العملي منه على وجه الخصوص ، إلا أن تجليات المنتوج السياسي الإسلامي تكشف بصورة واضحة الدور الذي مارسته جغرافية مضافة إلى الجغرافية المركزية . ومعنى هذا أن تفاعلات التواصل في صوره المختلفة، ساهمت، وتساهم، في تحويل المرتكزات والأصول والقواعد النظرية، بل تعمل على تطويرها بإعادة إنتاجها في ضوء تحولات التاريخ والمجتمع، وهذا ما حصل بالذات في صيرورة تاريخ الإسلام[19] وصيرورة تاريخ الفكر العربي المتواصلة.

ينطبق الأمر نفسه على تاريخنا المعاصر، حيث لا يمكن منح الامتياز التاريخي النظري لجغرافيات على حساب أخرى، بل إن رصد العلاقات داخل الثقافة الواحدة بمعيارَي التفاعل والاستيعاب، يكشف صور التنوع والاختلاف، كما يبرز درجات التناقض والتقاطع التي تساهم في إخصاب الأفكار وتطويرها . وتزداد أهمية المعايير المذكورة عندما تكون وشائج التقارب النظرية والمعرفية بل التاريخية قائمة، وهو الأمر المؤكد في الحالة العربية[20] .

صحيح أن مؤشرات عديدة في المكان والزمان، تساهم بدورها في بناء

([19])انظر: كمال عبد اللطيف، «من سؤال العلمانية إلى إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي،» في: كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 29 ـ 56.

([20])انظر مناقشتنا لأعمال المؤتمر القومي العربي ضمن: كمال عبد اللطيف، «في حدود الفكر والعمل القومي: قراءة في أعمال المؤتمر القومي العربي،» في: عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل ، ص 117 ـ 132.

بعض مقدمات الاختراقات والقطائع المحتملة الحصول، في سقف المرجعية الناظمة للفكر في أزمتنا المعاصرة، إلا أن هذه المؤشرات ينبغي ألاّ تُعزَل عن سياقها العام، الذي يؤطّر مختلف أبعاد تمظهراتها التاريخية والنظرية. بل ينبغي أن يتمّ الحرص على تَنْسِيب المعطيات والنتائج، بحكم وحدة المشروع الفكري في كليته وتاريخيته، وبحكم جدليات التجاوز، التي تتحكم فيها عوامل عديدة، خاصة عندما لا تكون ملامح الوحدة مكتملةً في مستوياتها الأخرى اللاحمة والحاضنة. نقصد بذلك مستوى الفعل السياسي، باعتباره الإطار القادر على توليد مقومات الاستمرارية التاريخية، الحافظة والمطوّرة لعمليات الصهر والإدماج في مختلف الأبعاد التي يتخذها داخل التجارب المماثلة..

لقد ساهم بعض العوامل السياسية في النظر إلى العلاقات بين الأقطار العربية بلغة «الإقليم القاعدة»، وهي اللغة المعادلة للتفكير بمنطق امتياز مغرب على مشرق وتفوّق مشرق على مغرب . ورغم أن مفهوم «الإقليم القاعدة» قد استُخدِم في بعض التنظيرات السياسية القومية في سياق بحث سبل تحقيق مشروع التوحد القومي ، إلا أن توظيفه السياسي خلق معارك سياسية هامشية في فضاء الفكر السياسي العربي، حيث تبارى بعض الأقطار في النظر إلى ذاتها بكثير من النرجسية والتمركز المستندَيْن إلى كثير من الأوهام والمغاطات والقياسات التي لا تحرص على معاينة أوجه التكامل والتقاطع في التاريخ ..

تمظهر هذا التصوّر في بعض الكتابات التي منحت مصر الأسبقية التاريخية والرصيد الحضاري التاريخي، الذي يؤهلها لشرعية القيادة التاريخية القادرة على إعادة صهر مكوّنات التاريخ العربي المعاصر ، وتمكين العرب من الوسائل والأدوات التاريخية التي تؤهلهم لحضور تاريخي أكثر فاعلية، في زمن التكتلات الكبرى، التي أصبحت تشكّل السمة الأبرز في عالم لم يستطع التخلص من عوامل التنافر والصراع القائمة فيه.

ولم يكن هذا الموقف مبنياً على توافق سياسي محدد، بل إنه رُكِّب في إطار تصوّر لاديمقراطي لمشروع التوحيد القومي، فخلق متنافسين يستخدمون الآليات نفسها، أي يستخدمون اللغة النرجسية من دون عناية بالتجارب التاريخية المماثلة، ومن دون وعي تاريخي بأهمية الإصلاح السياسي الديمقراطي ودوره في تمهيد الطريق نحو بناء المشروع القومي.

نحن هنا نشير إلى بعض التيارات القومية التي انتعشت في مصر وفي

العـراق والشـام، وسـاهمت طموحاتهـا في ترسـيخ كثـير مـن مظـاهر التـأخر. كـما ساهمت خياراتها ومواقفها في إلحاق كثير من الهزائم بالواقع العربي، مـما أدى إلى حصول عمليات انكفاء تاريخية عميقة، زحزحـت المشروع القـومي عـن الصـيرورة التي راكمها في التجارب التـي كـان يفـترض أن تشـكّل روافـع مسـاعدة في تخطـي عقبات بناء المشروع الوحدوي فـي أقطارنا، وعَمَّق بدل ذلك كثيراً من صور الجفاء التاريخي الحاد، الذي يغذّي اليوم مظاهر النزيف الحاصل فوق أراضينا [21] .

خامساً: مشرق/مغرب أم تقويض مرجعية التقليد؟

لا يتأسس منطق التمايز والمفاضلة كما هو واضـح في الأمثلـة السـابقة بنـاء على معطيات تاريخية نظرية محددة، قـدر مـا تمليـه في الأغلـب الأعـمّ حسـابات سياسية ومواقف قبليـة مؤسسـة عـلى نـوع مـن التمركـز الـذاتي ، المتصـل بـدوره بسـياقات فرضـتها وتفرضـها الأوضـاع العربيـة المأزومـة، بحكـم ثقـل التحـديات والضغوط التي تواجهها المشاريع العربية في النهضة، وبحكم عجز أغلـب الأنظمـة السياسية السائدة عن بناء البرامج الإصلاحية المساعدة في عملية التقليص من حدة الأزمات التي ازدادت تفاقماً في نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن .

إن عدم قدرة العرب على إنجاز الإصلاحات التاريخيـة المطلوبـة في عـالمهم، سواء في المجـال السـياسي أو في المجـال الثقـافي العـام، وعـدم قـدرتهم عـلى إنجـاز تواصلٍ إيجابي مع العالم، كلها عناصر ساهمت، ولا تزال تساهم، في مراكمة الأخطاء المعطِّلة لمشروع النهوض العربي في مختلف أبعاده .

وإذا كان بإمكاننـا أن نتحـدث في الـوطن العـربي، عـن وجـود تمـايزات ظرفية أو تنويعات عرضية في هذا المجال الثقافي العربي أو ذاك، في هذا القطر العربي أو ذاك، فـإن الأمـر لم يبلـغ بعـد عتبـة التجـاوز والقطيعـة بـين مشرق ومغرب، وبين قطر وآخر داخل المشرق أو في المغرب، فنحن جميعاً لم نـتمكن من فكّ قيود التقليد، ولم تنفتح أمامنا أبواب ودروب الإبداع عـلى مصراعيهـا. ولم ينجح أي جناح من أجنحة هذا الـوطن الفسـيح في ترتيـب إعـادة فضـائه السياسي بأساليب التدبير الديمقراطي، القادرة عـلى تأهيـل العلاقـات العربيـة العربية، لتركيب آليات في العمل السياسي الديمقراطي الجماعي المساعدة عـلى

([21])انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

تجاوز الحساسيات والحسابات الصغيرة، التي تُعدّ في نهاية التحليل محصلةً دالة على عدم قدرتنا على الاستفادة من تجاربنا وتجارب الآخرين في التاريخ .

وعندما نواصل تفكيرنا في المستويات الفكرية لثنائية مغرب/مشرق، لإبراز محدوديتها في الإحاطة بإشكالات تطوّر الفكر العربي المعاصر ، نكتشف السمات العامة والمشتركة لأغلب مشاريع الفكر ومنظومات النظر السائدة في مختلف الأقطار العربية، كما نكتشف محدودية مشاريع المثاقفة بآليات الترجمة وقنواتها المساعدة على إنجاز تواصل فاعل وفعّال في علاقة فكرنا بالإنتاج الفكري العالمي، في مختلف فروع وتجليات المعرفة في العالم المعاصر. فقد انشغلت مختلف الأقطار العربية في إنشاء مؤسسات بحثية متعددة، إلا أنها لم تفكر في إنشاء شبكة قادرة على تنظيم الجهود ووقف مسلسلات سوء التدبير، المتمثّلة في هدر الطاقات والموارد، وفي غياب الحدود الدنيا من التنسيق القادر عى إنجاز المشاريع بنوع من الترتيب الذي يصوغ الأوليات، ويضع الأولويات، المطابقة لحاجاتنا الراهنة اليوم وغداً.. فما أكثر الجهود المعادة من دون حساب، ومن دون تجاوز للعثرات والأخطاء.. فنحن في العمق أشبه ما نكون بِجزُرٍ معزولةٍ فعلاً، ومجتمع متضامن قولاً وشعارات..

صحيح أنه يمكننا تجاوز هذه الصورة المعتّمة عندما نُعْنَى برصد جهود الأفراد في مختلف الأقطار، وخاصة في الثلث الأخير من القرن الماضي، إلا أن هذه الجهود لم تؤسس في نظرنا قاعدةً ثقافية صلبة تسمح بنشوء ريادة فكرية فاعلة ومتصاعدة، قدر ما أنتجت، وتنتج، منعطفات تاريخية عارضة، منعطفات لم تتمكن من بناء نقط اللاتراجع المؤشِّرة على حدوث قطيعة فكرية في ثقافتنا المعاصرة.. ولم تصنع تحولاً كيفياً قادراً على تحويل اتجاهات الفكر، وإطلاق شرارات الإبداع . بل إن صور الريادة في مجال معيّن وفي قطر معيّن، تتلوها تراجعات تقلّل من دور التراكم في تخطي العتبات والتقليص من حدة العقبات، حيث تنشأ تراجعات مُخلّةٌ بمقتضيات التطور المعزِّز والمرسِّخ لمبدأ التمايز. ولهذا السبب أيضاً نجد أن بلداناً عربية متعددة تتبارى في تركيب منجزات ثقافية فردية ومؤسسية صانعة لمظاهر القوة الفاعلة في المجال الثقافي العربي، لكنها لا تتمتع بالقدرة على منح عناصر قوتها ما يؤهلها لتطوير فضاءات الفكر في الوطن العربي، بل إنها في بعض الأحيان تعجز عن تحقيق تراكم يساعد في تطوير الذهنيات داخل مجتمعها المحلي.

يمكن أن نفسر ما سبق بعوامل سياسية، لكننا نتجه إلى تفسيره بمنطق

المرجعيات النظرية والتاريخية الفاعلة في تلافيف وبنيات الأفكار الناشئة، فكيف صنعت مرجعيات النظر أفق الوحدة ونظامها في فكرنا المعاصر؟

تفهم نمطية الفكر السائد في الثقافة العربية المعاصرة في مساراته المختلفة، في إطار المرجعيات التاريخية والنظرية الضابطة لنوعية هذه النمطية ولصيرورتها في الزمان. فقد كشفت الأبحاث المعاصرة المتعلقة بتاريخ الأفكار، كما وضحنا آنفاً، دور الأنظمة المعرفية في بناء قواعد التفكير، كما كشفت نوعية العلاقات المركّبة القائمة بين هذه الأنظمة وتحولات المجتمع في مستوياته المختلفة، وبصورة ليست دائماً سببية .

ومن المعلوم أيضاً، أن لأصناف المعرفة داخل أنظمة المعرفة مراتب، تَمنَحُ بعض أنماط الفكر في بعض مفاصلِ تحوّلها الكبرى أدواراً ووظائف تفوقُ أدوارها المعتادة في الأزمنة التكرارية، الأزمنة الغالبة في سجل صيرورة الأحداث والأفكار داخل دائرة الزمان .

تفيدنا الأحكام المضغوطة في الفقرة السابقة، في معاينة أوضاع الفكر العربي المعاصر، وفي تركيب مجراه التاريخي، ونظام مرجعياته النظرية . فقد انخرط الوطن العربي الإسلامي خلال القرنين الماضيين في عملية تاريخية جديدة، تتمثّل في نوعيات تواصله مع نظام الأزمنة الحديثة بكل حمولتها التاريخية والفكرية، وقد حصلت الإرهاصات الأولى لهذه العملية في منتصف القرن التاسع عشر بصور متفاوتة بين مختلف مكوناته.

وقد ساهم الاستعمار الأوروبي بفعل اختراقه جغرافية العالم الإسلامي في توليد ممكنات في التحوّل التاريخي، لا نزال نعيش إلى حدود يومنا هذا ضمن طور من أطوارها[22] فقد أدرك العرب في تجارب الإصلاح الأولى في القرن التاسع عشر، المسافة (الفارق والفوارق) التي تفصلهم عن العالم، واجتهدوا في بلورة برامج في الإصلاح السياسي والثقافي بهدف تدارك تأخرهم. ولم تتمكن النخب القادرة على المبادرة والفعل، وإلى حدود هذه اللحظة، من إنجاز ما أَطلق عليه أحد دارسي الفكر العربي «التصالح مع الذات والتصالح مع العالم»، أي الإدراك الموضوعي لواقع الحال، واقع التأخر العامّ السائد في

([22])انظر: كمال عبد اللطيف، «مخاضات الروح النقدية في الفكر المغاربي،» في: عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل ، ص 83 ـ 98.

الوطن العربي، وواقع تجربة التقدم القائمة في النموذج الحضاري الغربي، حيث يسمح هذا الإدراك، عندما يحصل بصورة تاريخية وموضوعية، بوضع الأسس التي تسهّل عملية التصالح وتمكّن من تحققها الفعلي والإرادي..

تتحكم في التيارات السائدة في فكرنا المعاصر عناصر محددة، عناصر تمنحها وحدةَ الأفق وتنوّعَ المعطياتِ ، نقصد بذلك المجرى التاريخي المُعيِّنِ لفضائه المكاني والزماني، حيث يمكننا معاينة معالمه في ثنائيةِ الاستمرارية والانقطاع، المحددة للملامح الكبرى لمختلف تحوّلات المجتمع في تاريخنا المعاصر.

لكن السقف النظري الذي يهيمن على نظام الأفكار في مختلف مجتمعاتنا في المشرق العربي وفي الخليج العربي وفي الشام الكبرى وشمال أفريقيا، ثم في السودان وموريتانيا، يتمظهر في مرجعيتين متناقضتين: مرجعية الموروث التقليدي، ومرجعية الفكر المعاصر كما تبلور في الحضارة الغربية، المتجهة اليوم، كما اتجهت بالأمس، إلى إنتاج نمط كوني في الفكر قادر على استيعاب خصوصيات الثقافات الأخرى، ضمن سلّمه النظري المتقدم في معالجة وتعقّل قضايا الإنسانية، في عالم ارتفعت وتائر تحوّله بحكم الثورات المتواصلة في مجالات المعرفة المختلفة .

لا نريد أن تفوتنا في هذا السياق مسألة تنسيب وتوضيح الحكم المتضمن في الفقرة السابقة، فنحن نؤمن بأن مطلب الكونية لا يحصل إلا بإدماج معطيات المجتمعات والثقافات غير الأوروبية، في مشروع تركيب الكوني باعتباره مطلباً للإنسانية قاطبة. ومن هنا، فإن الكوني والكونية في تصوّرنا مجرد مشروعٍ، نحن معنيون بالمساهمة في بناء قواعده ومعطياته مثل الآخرين .

يواجه فكرنا اليوم سطوة مرجعية متلاشية، واختراق مرجعية جديدة صاعدة، ووسط الديناميات الاجتماعية والثقافية الجديدة، التي ما فتئت تولّدها عمليات الإدماج والصهر والنقد والانكفاء والتأصيل، تنشأ وتتبارى تيارات في الفكر وفي الحياة تعكس الجدليات المتصارعة في ثقافتنا المعاصرة، كما تعكس التوظيفات العديدة التي يتخذها بعض معطيات المرجعيات السابقة في مجال المعارك السياسية والحربية القائمة .

إن السجالات التي تثيرها نقاشات من قبيل البحث في ثنائية مشرق/مغرب في فكرنا، لا ترقى إلى مستوى الأسئلة والقضايا المطروحة في فكرنا

المعاصر، إشكالات التفكير في النهضة وبناء مرجعياتها في ثقافتنا المعاصرة . ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما اعتبرنا أن المناوشات الحاصلة في مثل هـذه التقـابلات أشـبه ما تكون بعملية ذهول عن المقاصد، فمقاصدنا في الفكر العربي أكـبر مـن الخـوض بلغـة التنـافس في إبـراز الجهـة الأكـثر تفوقـاً ، فتيـارات الفكـر المتصـارعة تخـترق مجتمعاتنا بصور تكاد متكافئة، وقد تمارس في قطر من دون آخر، عمليـات تخفـي بواسـطتها نمـط حضـورها أو اختفائهـا.. لكننـا جميعـاً نشـترك في أسـئلةٍ واحـدة، وتواجهنا تحديات واحدة، كما إن أبواب التجـاوز التـاريخي المؤسَّـس عـلى قواعـد صلبة مفتوحة أمام الجميع.. ولهـذا نحـن نسـتفيد مـن الخطـوات والوقـائع التـي نتبادلها في سلّم صيرورة التاريخ، حيث تتيح لنا ممكنات التواصل، ووحدانية اللغـة والأفق التاريخي بناء مقومات التكامل والتجـاوز في إطـار وحـدة المشروع ووحـدة الهدف .

فمن ينكر مثلاً أن السمة العامـة لفكرنـا العـربي اليـوم تتمثّـل في النزعـات الانتقائية والتوفيقية؟ ومن ينكر حـدّة الانكفـاء الحاصـل اليـوم في فكـر العقلانيـة والتنوير، مقابل صخب التيارات التي تتمترس بإرادة التقليد؟ لكن من يُنْكِرُ في الآن نفسه، أن فكرنا يحمـل شرارات قويـة في بـاب تجـاوز نزعـات التوفيـق، وأن هـذه الشرارات لا تـزال تلمـع في أكـثر مـن زاويـة، مـن دون أن تنتقـل إلى درجـة بلـورة مرجعية في النظر، وجبهـة في الفعـل التـاريخي القـادر عـلى وشـم زماننـا بروحهـا وآفاقها..

ولا أحـد بإمكانـه أن ينكـر أيضـاً أن الحصـار المضروب عـلى شرارات النقـد الحارقة لا يزال قوياً وفعّالاً، وأن سقف مرجعيات النظر التقليديـة لا يـزال يُمـارس أدواره في إطفاء جذوة المغامرة والابتكار، ويمارس محاصرة لمقدمات الفكر النقدي، فيزداد بُعدنا عن كسب رهانات المخاطرة في التاريخ كما يزداد قربنا منها[23] .

([23])ليس من قبيل اللعب اللفظي أن نتحدث في خاتمة هذا التذييل عـن القـرب والبعـد بالصيغة التي قدمناها، ذلك أننا نعتقد أن الجدل الثقافي الدائر اليوم في الوطن العربي يمكن أن يشعر المتابع له ببعده عن أسئلة راهننا، لكن المعاينة العميقة لما يجري تبرز أننا بحكم البعـد الظاهر، نقترب أكثر من عمق الأسئلة المطروحة في مشهدنا الثقافي، أقصـد بـذلك أسـئلة النقـد الجذري لمختلف مظاهر التقليد والنصية في فكرنا المعاصر .

ملاحـق

تضم هذه الملاحق عيّنة من النصوص التي اعتمدنا عليها ونحن ننجز فصول هذا الكتاب. وهي تقدم فكرة عامة عن المتون المعتمدة في تحرير هذه الفصول، وتوضح جوانب من الروح الفكرية والتاريخية المستوعَبَة في إطارها. لم نشأ إدراجها في صلب الفصول لكي لا نقطع عمليات بناء المعطيات والتصورات وصيغ الإثبات ذات الطبيعة المنهجية والتركيبية، فقد كنا نستوعب المعطى النصي في سياقه أحياناً، ونعزل عن سياقه أحياناً أخرى، بهدف إنجاز بناءٍ يتمتع بمواصفات البحث الشخصي الطامح إلى تركيب وجهة نظر محددة في الإشكالات، موضوع النظر والتحليل. ولهذا السبب ارتأينا تقديم عيّنة من هذه النصوص في هذا القسم، لنكشف للقارئ جوانب من المرجعيات التي أضاءت طريقنا في البحث في جوانب عديدة من فصول هذا الكتاب.

أما العناوين المرفقة بها فهي من وضعنا، وهي تُقدم إشارات تدل على بعض ما فيها، وبعض ما في سياقاتها المفتوحة، وقد وضعناها بغية تسهيل عملية الاقتراب منها..

ملحق الفصلين

الأول والثاني

بروميشوس وعودة الروح

«ولا يهم أن تبقى الأغلبية الساحقة من الإنسانية غائبة عن «بروميثسة» الإنسان الحديث، ولا يهمّ أن نتكهن بالمستقبل القريب أو البعيد، سواء كان جنّة أو جهنماً. فالفرد كان ميتاً من قبل ميلاده ـ أي عدماً ـ ثم يموت ثانية أو يعدم من جديد، كما يقول القرآن. لكن الفرد اليقظ الذي يعي ذلك يفهم أن العالم سيموت معه، وأن أعظم ما أعطي للإنسان هو أن يصل إلى أعلى درجات المعرفة والإبداع، وأن سلسلة طويلة تربطه بأبطال الإنسانية. هذا الشرط الأساسي لشحذ الهمم، أليس ما اسماه أحد مفكرينا بـ «عودة الروح» ونسميه نحن ببزوغ الوعي؟».

هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية

(بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 17 ـ 18.

الحداثة والهوية

«أقول إن الحداثة لم تنجز نفسها إلى حدّ الآن في القيم والسلوكات والسياسة، وواضح بالنسبة لي أن هذا ينطبق بالخصوص على العالم الإسلامي إذا اعتبرناه وحدة بشكل ما ـ وهو ليس كذلك ـ . فالديمقراطية لم يحصل فيها تقدم يذكر ولو على مراحل، والقيم الإنسانية الحديثة الواعية بذاتها لم تتقدم

كثيراً كذلك. أما العلم والتقنية فمستعصيان تماماً إلى حدود مستقبل مجهول. ويمكن أن نذكر بأن ثقافة السلم لم تدخل في أعماق فكرنا ولا في التعليم المدرسي، وأن التقليد العربي الإسلامي في تبجيل العلم وتشجيعه كاد أن يندثر.

ليست هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية وأخرى صينية وأخرى هندية أو إفريقية. فهي واحدة في جميع أبعادها. أن يجري الكلام على الخصوصيات لدخص قيم الحداثة، فهذا نفاق كبير وتضليل عظيم.

لا شيء في الحداثة يهدد الهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية، بل على العكس. فالإسلام مثلاً ينتشر أكثر فأكثر في العالم بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدها، وإنما بالطبع لكل ثقافة طابعها الخاص، ولا أحد يدعو إلى التخلي عنه. وهذا مطلب قديم من الأوروبيين في العهد الاستعماري لا معنى ولا مبرر له. والمجتمعات تعرف بالحدس كيف تلائم بين انسجامها مع العالم الحديث ـ وهي شغوفة به وبمخترعاته ـ وانسجامها مع ذاتها. والكل في تطور مستمر داخل في قانون الزمان والصيرورة. وإذ لا خلود إلا في العدم أو في عالم الآخرة«.

جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية ، ص 31.

لعبة المرايا

«ومما له دلالة أن يشهر الشيخ في وجه العقلانية الوضعية الغربية، ولتسويغ الإسلام ككل، سلاح الوجدان، سلاح الوجود وعجز العقل عن بلوغ الحقيقة، وفوق ذلك، جرَّد الإسلام من تصوفه وزهديته وتخلّيه عن العالم ولاعقلانيته. فهل هذه لعبة مزدوجة للوعي؟ أم إنها لعبة مرايا يوجه فيها الآخر كل الحركات، كما ارتأى ذلك عبد الله العروي الذي أوضح فيما بعد عمق تفكير محمد عبده؟ من المؤكد أن مسيرة عبده تحمل، بحكم حماسها التوفيقي، عناصر غير مقنعة. لكن المعارضة لم تأتِ من جانب العقلانيين والتحديثيين، بل وجد فكر عبده بينهم عدداً من الأتباع. لقد عورض فكره وشتى مداخلاته وأعماله البارزة بممانعة شديدة من قِبَلِ هيئة العلماء ومؤسسة الأزهر وصارت عقلانية الحصيفة بدعة مربكة وجرى تصورها كأنها حداثة مقنّعة».

جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية ، ص 76.

أخلاق الحداثة

«وإذا كان الشر ملازماً للمجتمعات الإنسانية في الحياة العادية وقد يتخذ أشكالاً جديدة وقاسية في مجتمعات الحداثة، فإن ما يمكن وما يجب إيطاله هو عنف الدولة وعنف حركات التمرد والجماعات المفرطة في العدوان باسم السياسة والدين والطوائف، والاستغلال الشنيع للأهواء وكذلك العنصرية الملتهبة. لقد كان القرن العشرون عصرَ عنف شديد في كل بقاع العالم. ومع ذلك، فمبادئ الحداثة الأخلاقية تنبذ كل هذا من حيث المبدأ. فلا ننسى فتوحاتها في أوروبا منذ الثورة الفرنسية، فقد كان قبلها كل متّهم قبل الحكم عليه يمر بأشنع أنواع العذاب، وكانت السلطات ترمي كل من هو خارج عن التطبع الاجتماعي في الزنزانات الشنيعة، أو ترسلهم بعدد هائل إلى الأشغال الشاقة بالبحرية. وكل هذا ألغته الثورة الفرنسية، كما إن أوروبا عاشت بعد نابليون تقريباً قرناً من السلم مع أن الثورة الصناعية كانت قاسية على الشعب، كما إن الحرب ووضعية الأسرى قنّنتا في معاهدة جنيف. وقد كان في الماضي المتغلب على أرض ما بالقوة لا يخرج منها أبداً إلا بالقوة أو بالانحلال الداخلي للإمبراطورية، بينما تصفية الاستعمار جرت عادة بالتفاوض واعتماداً على عناصر من الميتروبول ذاته مناوئين للاستعمار باسم الحرية وكرامة الإنسان وحقوق الشعوب في الإمساك بمصيرها.

إذن، وجد التحام بين الأخلاقية الجديدة وبين القانون والسياسة. وباسم هذه المبادئ المحدثة نادَيْنا بالاستقلال وبرفض الاحتلال بالقوة ورفض طرد شعب من أرضه (فلسطين)، وإلا فقانون الحرب القديم كان مبنياً على الغزو والغلبة والاحتلال إلى الأبد»

جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية ، ص 14 ـ 15.

تمجيد الإبداع ونقد العبودية الفكرية

الحقيقة أني أجهل إلى أي حدّ لهذا التفكير المعروض في كتابي الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي (1974)، والذي سيمتد إلى تآليف أخرى، أصداء في العالم العربي. فيمكن وصفه تباعاً بأنه متغرب وسلفي وأيديولوجي وروحاني.. وهناك تسميات أخرى؟ فهناك دغماتية ضمنية تحرك الآفاق

المتعارضة للعقل العربي بما في ذلك الضمير العلمي وهو أفق ضئيل. يميل العرب إلى قبول آخر ما اكتشفوه، بحرارة وحماس. فإذا كانوا مع الحداثة فالبقية تكون مجالاً لازدرائهم. وإذا كانوا ثوريين، فلم يبق مكان إلا للثورة. وإذا كانوا نقديين، فيصبح كل مقترح بنَّاء بالنظر للمستقبل هباء، وإذا تردد الفكر ورجع إلى ذاته محاولاً فهم تشعّب الظاهرة الإنسانية، فهو يكون إما انتقائياً أو غامضاً، إذ لا تعرف التسمية التي يمكن أن تلصق به. وكأن كل خلق مستحيل وكأنه لا يمكن أن يأتي الشيء القيم إلا من الخارج أو من الماضي. إن هذه العبودية الفكرية المزدوجة بعدم التسامح تشكل عبئاً مضنياً على من كان عزمه صادقاً».

هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ،نقله إلى العربية المنجي الصيادي وقام المؤلف بتدقيقه وتنقيحه، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 9.

ثقافتنا في الوحدة العربية

«يجب أن نثق بالوحدة أي بالتاريخ. فإن كانت الوحدة هي أقرب طريق لحمل المجتمع العربي على تحرير قدرات العمل داخل الشعب، وتحرير قدرات العبقرية والعقل وتنميتها، وأخيراً تجاوز الجو الذهني المتدني الخانق حيث يركد الإنسان العربي، وذلك على صعيد جمال الحياة والخلق، فلا يمكن للوحدة إلا أن تجد رضا كل الأشخاص الأكثر وعياً والأكثر طموحاً والأكثر إقداماً. إن العالم العربي يتواجد اليوم على الصعيد الدولي بحماسه واضطرابه، ترقباً لتواجده بإنتاجه وآماله في العيش، التي سيهبها يوماً لأبنائه. وتحت أحلام القوة والعزة، التي نوليها كل الأهمية التي تستحق، تنبع الرغبة الأساسية الجماعية، رغم أنها غير صريحة ومبهمة، في السعادة والانسجام، ومن أغلب الشعوب العربية. ومن هذا خاصة تستمد فكرة الوحدة صلاحيتها الأخلاقية»

جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، ص 80 ـ 81.

علمنة الأخلاق

«إن علمنة الأخلاقية، كما نعرضها هنا، تستهدف إثراء العالم البشري بإدخال إمكانيات أخرى ضمنه ومتطلبات أخرى تفرضها دون شك فكرة الحرية ذاتها. وبدل تثبيت النظر باستمرار على الماضي، وبدل أن «نعاود كشف الحقائق الأصلية للحرية والمساواة والتضامن.. فنعيد إليها بساطتها وعالميتها الأولى» كما قال إقبال، فالمقصود هو كشف الآفاق الجديدة واستقبالها، وسبر مناطق جديدة من التجربة الأخلاقية. وبدل أن نعيد النظر وحسب، ونؤسس من جديد المبادئ الدائمة للإسلام، فلنضف بالأحرى ونقر مبادئ مستقلة دون أن نمنع لذلك إتمام هذا العمل ضمن المركب الإسلامي. إذ إن الأمور لا تتغير دفعة واحدة وبالتالي فهي ستبقى مدة طويلة، وربما على الدوام، قطاعات أساسية تحكمها الطبقة التحتية الدينية. وستبقى خاصة في عمق كياننا، نواة إسلامية لا يمكن اجتثاثها كما لا يمكن تحديدها. وهي تلوّن وتوحّد تنوع السلوكيات، وهي بالذات جوهر النية الأخلاقية في الإسلام. وبهذا نعترف بقدم ماضينا الإسلامي الذي خلفناه وراءنا، وأن المرء لا يتخلص من ماضيه الذي يصير عنصراً من عناصر الطبع ويندمج اندماجاً عميقاً في «الشخصية الأساسية» وسواء كانت القيم الإيجابية الإسلامية غير واعية أو مقبولة قبولاً حراً واضحاً، فهي تشكّل الأصالة التي تصنع روح الشعب. إذاً ليس المقصود تقليد الغرب في كل شيء، أو اقتباس المظهر، بل أن نكوّن ذاتنا نحن دائماً حيثما كان وأن نسمو انطلاقاً من الواقع الخاص بنا».

جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، ص 118.

الماضي في الحاضر

«إن الحداثة العربية، حداثة العروبة أو حتى الحركة الإسلامية، كذلك حداثة الدول ـ الأمم، قذفت التاريخ ومعرفة التاريخ في مطاوي النسيان. أولاً التاريخ كعلم، وثانياً التاريخ كوعي عظمة، وأخيراً التاريخ كأساس لكل المشاريع التي تشغل العرب. هناك ندم عربي تجاه مجد الماضي، لكن هذا الماضي غير المعروف كفاية، المتجاهل عمداً، يلاحق في السر الوجدان

العربي، لأنه لا يزال مرجعاً حياً يسكن الحاضر، ومن هنا إشكالية التراث. لا يزال العالم العربي واحداً من المدارات الثقافية التي جرى فيها الحفاظ بقوة شديدة على تواصل تاريخي فعلي: في اللسان، في منظومة القيم، في أعمق بنى اللاوعي الجماعي».

جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية ، ص 115.

في تمجيد الفكر التاريخي

«وإذا كان لتفكيري أن يندرج ضمن مسيرة الفكر الإصلاحي الإسلامي، وإذا كان امتداداً لمقصده، فإنه ينفصل عنه تماماً في محتواه. وإن تأثرت بتأليف ميشيل عفلق الذي كان له العزم على تغير الأمور مباشرة، كما تأثرت أيضاً بحماسه الحاد الذي تضمنه كتابه في سبيل البعث ، فإنني لا أشعر بانتمائي إلى الأسرة الروحية التي في هذا الاتجاه. وبما أني بصدد البحث عن عناصر لنظرة عامة للتاريخ تتجه إلى قضايا عالمي بالذات، فإني مستمر في العمل بتقليد الفكر التاريخي المغربي دون شعور مني. في كل أزمة حضارية كبرى، وكلما وجد المرء نفسه في منتهى عالم معين إلا وبرز على الساحة المغربية تفكير مسلط عل التاريخ. فقد رافق القديس أغسطينس وابن خلدون وخير الدين باشا على التوالي، نهاية الإمبراطورية الرومانية، ونهاية إسلام العهد الوسيط، وموت الإسلام التركي المتوسطي المنبثق عن القرن السادس عشر. كانت حقاً فلسفتهم التاريخية أقوى ما تمّ إنجازه في هذا الميدان، ثقافة جنوب حوض البحر المتوسط. ولا شك أن الفترة المعاصرة التي عاشت طيلة قرن تسرباً هائلاً للغرب، وعرفت التحرر السياسي يمكنها أن تساعد بدورها على نشوء تيار فكري يسجل ضمن التمزق نهاية عصر، وينظِّر الوعي الأكثر حدة.

على أن هناك اليوم أسباباً للأمل لم تكن موجودة في عصر ابن خلدون أو عصر خير الدين. ولذا يجب... الآفاق الفلسفية التاريخي بالبعد التنبؤي».

جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، ص 7.

التعددية طريق الكونية

«ينبغي أن نفكر في أزمة الحداثة بكل أبعادها دون أن نهمل أي شيء ودون أن ندين أي شيء بشكل مسبق. أقصد أنه لا يحق لنا أن ندين التجليات التقليدية والحالية للظاهرة الإسلامية دون تفحص شديد ومسؤول. فما يحصل له أسبابه أو مسبباته.

فكل ما هو واقعي عقلاني كما يقول هيغل. ينبغي أن نفكر في كل ذلك ضمن منظور الفلسفة السياسية المغتنية والمدعومة من قبل الأنتربولوجيا الثقافية (أي العلم الذي يهتم بجميع الثقافات البشرية دون استثناء ولا يفضل بشكل مسبق الثقافة الأوروبية على غيرها. فكل الثقافات واللغات جديرة بالاحترام، ولها عطاؤها الخاص الجدير بأن يؤخذ بعين الاعتبار. وبهذا المعنى فإن الثقافة الهندية أو الصينية أو العربية ـ الإسلامية ينبغي أن تعامل بالطريقة ذاتها التي تعامل بها الثقافة الأوروبية). إن هذا المنظور الأنتربولوجي والثقافي الواسع يبدو لي هو الأقدر على العطاء وعلى التفهم، وهو الأكثر مصداقية. لماذا؟ لأنه يبشّر بالمستقبل: مستقبل التعايش السلمي بين مختلف الثقافات البشرية دون أن تهيمن إحداها على الأخريات وتسحقها كما حصل في الماضي. فالتعددية الثقافية للبشرية شيء جيد ورائع بشرط أن يتم ضمن أفق السير نحو الكونية أو نحو وحدة الجنس البشري. وإذن فهناك قيم كونية، ولكن يحق لكل ثقافة أن تتبناها بلغتها الخاصة، وهذا ما يقرب بين الشعوب والأمم ويخلع طابعاً إنسانياً على الحداثة».

محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (بيروت: دار الطليعة، 1998)، ص 192 ـ 193.

بين حداثة الأنوار وحداثة الاستعمار

«من بين الأخطاء التي ارتكبناها نحن العرب في فهم علاقة الحداثة الأوروبية بنا وعلاقتنا بها اقتصارنا على النظر إليها من خلال وجهها التنويري وحده، الوجه الذي يشدنا إليه كنموذج للاقتداء، وبالتالي إهمالنا، بل ولربما جهلنا، لوجهها الآخر: الوجه الذي آل إليه فكر «الأنوار» المبشر بالقيم الإنسانية الفضلى وبحقوق الإنسان والمواطن، الوجه الذي يعبر عن علاقة السلطة بالمعرفة في الحداثة الأوروبية وانتصار السلطة فيها على المعرفة وتسخيرها لها... لابد إذن من البدء

بمراجعة نقدية لفهمنا الناقص، وحيد الجانب، للحداثة الأوروبية. لا بد من إعادة قراءتها من خلال تاريخها، في علاقتها مع نفسها ومع العالم أجمع.

يمكن للمرء، هنا في الوطن العربي بالخصوص، أن يلمس بوضوح حقيقة الوجه المزدوج للحداثة الأوروبية من حملة نابليون على مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. لقد قاد نابليون، مسلسل الثورة الفرنسية بنت فكر «الأنوار» المنادية بـ «حقوق الإنسان والمواطن»، قاد حملة إلى الشرق سنة 1798 منافساً الإنكليز هادفاً إلى قطع الطريق دونهم ودون الهند وباقي الشرق. وقبل دخوله أراضي مصر خاطب المصريين بمنشوره الشهير يخبرهم فيه بقدومه، مقدماً نفسه منقذاً لهم من «حكم الممالك الظالم» ومبشّراً بـ «المساواة والعدل». لقد نقلت حملة نابليون معها إلى مصر الدعائم الثلاثة التي قامت عليها الحداثة الأوروبية القوة، والمنافسة، والمعرفة. وإذا شئنا التعبير عن هذه العناصر بما يعكس علاقتها مع المشروع النهضوي العربي قلنا إنها: التوسع الاستعماري، التنافس الأوروبي الإنكليزي ـ الفرنسي، والفكر التحديثي».

محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 19.

في تمجيد العقلانية النقدية لعبد الله العروي

«إني آسف لأن الوقت كان دائماً ينقصني فلا أستطيع تحقيق تلك الأمنية القديمة التي كانت دائماً تراودني. ففي كل مرة كان يصدر فيها كتاب مهم لأحد هؤلاء المثقفين كنت أتمنى أن أقطع الصمت وأكتب عنه مراجعة نقدية شمولية. كنت أتمنى لو أن الوقت يساعدني لكي أعلق بشكل مطول على أعمال خمسة من المفكرين المغاربة: محمد طالبي، هشام جعيط، محمد عابد الجابري، محمد القبلي، عبد الله العروي. في الواقع إننا جميعاً ننتمي إلى الجيل نفسه. كما إننا جميعاً مدينون للجامعة الفرنسية بتكويننا العلمي ومواقعنا الإبستمولوجية المختلفة والمتشابهة في آن معاً. يضاف إلى ذلك أننا نشعر بالتضامن التاريخي مع الفضاء المغاربي الكبير الذي ولدنا فيه والذي هو في حالة بحث عن الهوية. إن مساهماتنا تتلاقى حول عدد كبير من المواقع النقدية لكنها تختلف في ما يخص طريقة المعالجة واستراتيجيات التدخل العلمي والراديكالية الإبستمولوجية.

فيما يخص النقطة الأخيرة يمكن القول بأني كنت دائما ألحّ أكثر من عبد الله العروي على النقطتين الأساسيتين التاليتين: الدور التاريخي لما كنت قد دعوته بجدلية القوى المركزية/والأطراف الهامشية وبخاصة في المغرب الكبير، ثم الانعكاسات الثقافية والمعرفية المترتبة على ذلك. وأما النقطة الأساسية الثانية فتخص ما يلي: دور مختلف المدونات الرسمية المغلقة (أو النصوص الرسمية المغلقة)، وأولها القرآن نفسه، في التشكيل التاريخي والوظائف الدائمة لما كنت قد دعوته بالسياج الدوغمائي المغلق. ولكن على الرغم من ذلك فإني أود أن أثني على مجمل أعماله وبخاصة كتابه مفهوم العقل (1996). فأعماله تتميز، في رأيي، بالنظرة النقدية المتواصلة في الزمن، والمتماسكة في التطبيق، والمرنة في استراتيجيتها التدخلية، والصارمة تجاه كل أنواع الترقيع العلمي أو الخطابات التبجيلية والأيديولوجية. إن العروي ما انفك يدين بكل حزم وبدون أي تهاون تلك الاستخدامات التبجيلية للتراث، تلك الاستخدامات البالية التي عفا عليها الزمن. إنه ما انفك يذكّر العقل الإسلامي بأنه لن يستطيع التحرر من التركيبات الأسطورية والاجترارات السكولاستيكية إلا إذا استخدم كل الأدوات والمكتسبات المنهجية الخاصة بالنقد التاريخي الحديث. وما انفك أيضاً يكشف عن عدم التطابق الفكري والتفاوت التاريخي والمجريات البالية للموقف الإصلاحي كما يتجلى لدى محمد عبده وابن خلدون. هذه هي الدروس التي يركز عليها العروي دون ككل أو ملل مثلي أنا. إنه ما انفك يعود إليها أو عليها منذ حوالي ثلاثين سنة بكل صبره التربوي. ونأمل أن تؤتي هذه المحاولات ثمارها الطيبة في نهاية المطاف. فقد طال انتظارنا».

أركون، قضايا في نقد العقل الديني:
كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ، ص 56 ـ 57.

في نقد المنزع البراغماتي في مقاربة التراث

«صحيح أن معظم رواد النهضة في القرن الماضي ودعاتها في هذا القرن قد نادوا ـ باختلاف اتجاهاتهم ـ بإحياء ما يعبّر عنه بـ «الوجوه المشرقة من تراثنا»: بالعودة إلى «سيرة السلف الصالح» أو باستلهام «العصور الزاهرة من تاريخنا»، غير أن هذه النداءات بقيت، وما زالت، تتحرك في أفق براغماتي محض، وفي الغالب سطحي إلى درجة مُنَفِّرة. وهكذا باستثناء محمد عبده الذي اتجه بعد

افتراقـه مـع الأفغـاني اتجاهـاً إصـلاحياً مناهضـاً للبـدع التـي اسـتشرت في الـدين كالاعتقاد في الأولياء والأضرحة.. الخ، وهو اتجاه لم تتح له فرصـة التجـذر وتأسـيس ميلاد جديد (...) أقول باستثناء محاولة محمد عبـده، فـإن جـلّ التيـارات الفكريـة الأخرى التي ارتبطت بالتراث نوعاً من الارتبـاط قـد فعلـت ذلـك لا بهـدف إعـادة تأسيس الوعي بالنهضة بوصفها ميلاداً جديـداً وبنـاء مرجعيـات ثقافيـة لقضـاياها وطموحاتهـا، بـل إن الرجـوع إلى الـتراث الـديني منـه أو الأدبي، وإلى «العصـور الزاهرة» من تاريخنا، إنما كان بهدف طلب السند لقضية ظرفية معاصرة.

وهكذا فالذين جعلـوا الهـدف الأول مـن النهضـة هـو «النهـوض» لمقاومـة الهجوم الأوروبي، العسـكري منـه والسـياسي والاقتصـادي والثقـافي، قـد التجـأوا إلى التراث بوصفه وسيلة تعبئة وتجنيد، ولذلك اقتصروا عـلى مخاطبـة وجـدان النـاس وتحريك المخيال الاجتماعي بما كانوا يقدمونه من تأكيدات تبعث الثقة في الـنفس وتحمل على الأمل في المستقبل. أما الذين فهموا النهضة عـلى أنهـا اقتبـاس لأسـس «الحداثة» ومظاهرها من الغرب فلقد لجأوا إلى ما اعتبروه «الوجوه المشرقة» مـن التراث الفكري والحضاري لاتخاذها جسراً وغطاء لـ «تمرير» تلك المظاهر الحداثية، وذلك دون أن يعملوا على تأصيل هذه ولا الكشف عن أصول تلك، فظلت العملية هنا أيضاً تتحرك على مستوى التوظيف البراغماتي الظرفي لا غير.

وهذا السلوك البراغماتي في توظيـف الـتراث العـربي الإسـلامي، الـديني منـه والحضاري، في مشروع النهضة العربية منذ تبلوره في القرن الماضي إلى اليوم، كانـت له دائما آثار سلبية جداً على عملية النهضة ومشروعهـا المسـتقبلي. ومـن الضروري اليوم، والحاجة تدعو إلى إعادة تأسيس مشروع النهضة العربية، العمل على تعريـة هذا الطابع البراغماتي والكشف عن سلبياته ومخاطره».

الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية ، ص 67.

من منطق الاسم إلى منطق الفعل

«يتشبث عبده بمفهوم الإصلاح فيتيه في المفارقات. ينفي ابن خلـدون إمكانية الإصلاح فلا يشعر بأية مفارقة. نتيجة بحثنا هـي أن لا يـتخلص مـن المفارقة إلا مَن نفى ضرورة الإصلاح لسبب أو لآخر. ينفيه من لا يشعر

بضرورته لضيق أفقه، وينفيه من يشعر به ويتغاضى عنه إشفاقاً على توازنه النفسي وتوازن مجتمعه. وما أكثر من يتجه هذا الاتجاه بين المثقفين الحائرين!..

يقول هؤلاء منذ عقود: لو كنا محل السلف لما شعرنا بأي داع إلى التغيير. وما المانع من أن نحلّ محلّهم سوى ضعف الإيمان وقصر الباع؟ وإذا اعترض معترض وهل هذا أمر ممكن؟ يجاب: الممكن واقع (جواب عبده نفسه). وإذا اعترض آخر: وهل هذا محتمل؟ يجاب: الاحتمال ظن والظن لا يغني... (جواب ابن خلدون نفسه).

هذا إذن أحد المسلكين للانفلات من المفارقة بنفي الإصلاح بمعنى التجديد الحقيقي، إذ أصبح التجديد يعني في العرف إحياء القديم الأصيل. المسلك الآخر والمضاد هو الإقدام على وضع منطق الفعل بعد الإعراض عن منطق الاسم مهما كانت أصوله وفصوله، بعد استخلاص الدرس من تحليلات ابن خلدون الذي جمع الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء والمحدثين في زمرة واحدة وجعل منهم جميعاً شراح أسماء وحدود (...)

يقال أحياناً: أَوَلم تتأصل النهضة الأوروبية في إحياء الثقافة القديمة. الواقع أن الأمر لا يتعلق في هذه الحال بإحياء بقدر ما يتعلق بخلق وإبداع، خلق ثقافة قديمة هي في الحقيقة مرآة لما كان يصبو إليه الأوروبيون، وأغلبهم جرمان وليسوا من اللاتين واليونان، فحققوه فعلاً بعد قرون من خلال حركة تنكُّر ورفض لثقافة الكنيسة المهيمنة. وعندما أراد البعض أثناء القرن 19م (عهد الرومانسية) إحياء ثقافة القرون الوسطى فإنهم واجهوا نفس المفارقات التي نواجه (انظر كمثال على ذلك، ملاحظات الشاعر ت.س، إليوت عن الثقافة). يفهم هذا كل من تأملَ درسَ ماكيافللي.

نلتفت إلى ما يجري حولنا: نواجه داخل الأسرة مشكلة تحديد النسل وتعدد الزوجات وقصور المرأة، في مجال الاقتصاد ضعف الإنتاج وشح الاستثمار والخوف من البضاعة بادخار المسكوك والتهافت على العقار، في مجال الدفاع الارتجال وضعف التأهيل وانعدام الرؤية الاستراتيجية، في مجال السياسة العجز عن تأمين صدق الانتخاب ورعاية المصالح إلخ... لا تعقل ولا ترشيد في أي من هذه المستويات. فنقول: هذه مفارقة.. هذه رواسب

عهد الجاهلية، ثم نتيـه في التحلـيلات والتبريـرات مسـتهدين بـآراء المغرضـين مـن الأنثروبولوجيين الغربيين.

أَوَلا يبدو لنا الآن أن السبب أقرب وأوضح مما يدّعيـه الكثـيرون؟ لم نحسـم في أي من المشكلات المطروحة لأن الحسم يتطلـب الاعتيـاد والتمـرن عـلى منطـق الفعل، في حين أننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأننا نؤمن ونقول منـذ قرون إن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقـاً. هـذا التعمـيم والإطـلاق في المفهـوم يقلـب عنـد التطبيـق العقـل إلى لاعقـل. تـنعكس العلائـق والأسـباب في ممارساتنا اليومية. نود شيئاً، نراه صالحاً مفيداً، ثم نتبع سبيلاً يبعدنا عنه، ظنّاً منـا أننا بذلك نتوسط في أمرنا ولا نغلو، أو أننا نُوفِـق بـين المعقـول والمنقـول. وعنـدما نرغم إرغاماً على الاعتراف بالخطأ نصيح: هذه مفارقـة. هيهـات أن تكـون ليسـت مفارقة، بل هي عين الموافقة إذا نخضع مسبقاً الفعل للقول.. موافقة وإن بدت لنا في شكل مفارقة لأن العلاقة الأصـلية عنـدنا مقلوبـة.. لا يكـون العقـل عقلانيـة، لا يجسد في السلوك، إلا إذا انطلقنـا مـن الفعـل، وخضـعنا لمنطقـه، ثـم بعـد عمليـة تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطـق القـول والكـون، منطـق العقل بإطلاق».

عبد الـلـه العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 362 ـ 364.

ملحق الفصل الرابع

الحرية مسألة المسائل

«الحرية غرض الإنسان في الحياة. كانت ولا تزال هواه الذي طالما قدم له القرابين، وأنفق في سبيله أعزّ شيء عليه. أنفق في سبيله المال والجاه والروح. كانت ولا تزال أشرف حال يرضى بها الرجل، وأعلى وصف يبغيه لنفسه. من تقاليدنا القديمة وعاداتنا الحديثة، أن يُمدَح الرجل بأنه رجل حر من قوم أحرار، وأن يُذَمّ بأنه عبد من قوم عبيد. ذلك بأن الحرية قاعدة الفضيلة، ومناط التكاليف. فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية، وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع، جدير بأن لا يعتبر إنساناً وأن تسقط عنه تكاليف الحياة.

ولئن وصفنا ما وصفنا من شوق الإنسان إلى الحرية، فلا أبلغ من إثباته ما بلغته الحوادث الحسية التي تقع من الأفراد والأمم، دالة على أن الحرية هي الحياة، بل أعزّ من الحياة. والحس أصدق من الكتب. والواقع أبلغ في الدلالة من فكر الكتّاب، وخيال الشعراء.

وإني على ذلك كلما أحاول الكتابة في الحرية، وهي عندنا مسألة المسائل، وأم المصالح، يُثقِل قلمي استقبال القراء لما أقول بنوع من الفنون كأنما أخوض في تافه، وما لزوم الحرية للإنسان بأقل من لزوم الأرواح للأبدان، أو كأنما أحصّل حاصلاً، ونحن من الحصول على الحرية في مكان بعيد».

أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي
(بيروت: دار الروائع، 1959)، ص 9 ـ 10.

الحرية تساوي الحياة

«لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية. ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحبّ الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة، بل هو غذاء طبيعي أيضاً كالخبز والماء، لكنه كان دائماً أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلى ثمناً. هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية.

إنا إذا طلبنا الحرية لا نطلب بها شيئاً كثيراً. إنما نطلب الغذاء الضروري لحياتنا. نطلب أن لا نموت، ولا يوجد مخلوق أقنع من الذي لا يطالب إلا بالحياة ووسائل الحياة. كما إنه لا أحد أقلّ كرماً من ذلك الذي يضنّ على الموجود الحي بأن يستوفي قسطه من الحياة».

أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والآداب والسياسة والاجتماع (القاهرة: دار المعارف، 1946)، ص 55.

الحرية ماهية الوجود

«ليس في استطاعة أحد أن يسلب أحداً حريته قبل أن يسلبه روحه، وليس لامرئ أن ينزل عن حريته لغيره ما دام لا حق له أن ينزل عن حياته التي وهب الله له، والتي لا يأخذها إلا هو.

غير أن آثار الحرية قد غلب عليها اسم الحرية، متعدداً بتعدد جهاتها. فالقدرة الفعلية على العمل والترك، هي الحرية الشخصية أو هي الحرية المدنية، وتعريفها أن تعمل ما تشاء بشرط ألا تضر بالغير.

وأما الحرية السياسية، فهي أن يشترك كل فرد في حكومة بلاده اشتراكاً تاماً كاملاً، وهذا معنى ما نسميه بسلطة الأمة.

حريتنا السياسية هي كفيلة الحرية الشخصية، أي كفيلة لنا في ظهور آثار حريتنا الطبيعية، فمن الحرص على تمتّعنا بآثار تلك الحرية في القول والعمل، أننا نتشبث بالسعى لنيل حريتنا السياسية التي هي الكل في الكل، ما دامت هي الكفالة الوحيدة التي لنا في التمتع بفضل الله علينا ونعمة وجودنا وأعز هبة على أنفسنا، وهي حريتنا.

من المقدمات الشعرية أن نتغنى بأن الحرية لألاء يأخذ بأبصارنا، ومعشوقة

جميلة في قيد قلوبنا، ومعنى عال يسحر عقولنا، وسعادة إليها مسعانا. لها محيانا وفيها مماتنا. نعم تلك مقدمات شعرية لأن حريتنا أبسط من أن تكون ذلك كله، وليست محتاجة في ظهورها إلى الشعر والتغنّي، لأن حريتنا هي نحن.

يخزى الرجل منا أن يكون فاقد الحرية السياسية أو فاقد الحرية الشخصية، يخزى أن يكون عبداً لمخلوق أياً كان. بل يخزى أن يؤثر عنه أنه عبد شهواته والناس في ذلك كلهم سواء. أليس مصدر ذلك الشعور في الإنسان أن كل نفس تعتقد بمجرد الفطرة أن حريتها ليست إلا ماهيتها وأن نقص الحرية، أي نقص آثار الحرية، نقص في الذات وعجز فاضح يفرّ من نسبته الرفيع والوضيع على السواء.

إذا كانت حريتنا هي وجودنا ولا معنى للوجود إلا بها، أليس من المفهوم بسهولة عنايتنا بكفيل هذه الحرية، أي بالحرية السياسية، أي الاشتراك في إدارة بلادنا وتحقيق سلطة الأمة. إننا لو بذلنا كل جهدنا ووقفنا كل وقتنا على نيل هذا الكفيل، لكنّا في ذلك معذورين».

أحمد لطفي السيد، المنتخبات

(القاهرة: دار النشر الحديث، 1937)، ج I ، ص 296 ـ 297.

الحرية حق طبيعي

«سيقولون لا ذنب للحكومة الحاضرة في نقص حرية الشعب، فإن الشعب لو كان مستعداً للحرية راغباً فيها، لما سلبت أفراده منها في موقف الحكم. على أن الحكومة الحاضرة مستعدة أن تعطي الشعب ما شاء من صنوف الحرية، عندما تجد فيه الأهلية لهذه النعمة. كلا إن ذلك من خطأ التقدير والمغالطة في التدليل. أما الحكومة الحاضرة فهي استمرار للحكومات التي قبلها، وهي لا تبرأ من المسؤولية أمام أمة مظلومة، إلا بأن تنزل لها عن جميع حقوقها التي في يدها، وإن الحرية الشخصية، بل والحرية العامة، ليستا لعبة ولا ميزة تمنحها متى شاءت، وتمنعها متى تشاء. بل هما حقان طبيعيان للأفراد وللأمة، لا تقربهما حكومة عادلة تحكم لا لمصلحتها ولكن لمصلحة المحكومين. إنهما للأفراد وللأمة بمنزلة الحياة».

السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي ، ص 13.

في مواجهة أخلاق اليأس

«ليس استقلال الأمم بضاعة حاضرة تشترى. ولكنه نتيجة ضرورية لعمل متعب طويل. إنه الثمرة الناضجة للكفاءات المختلفة غرسناها وتعهدناها، وانتظرنا عليها الزمان الكافي لاستوائها، وجني ثمارها. وما أطيش الأحلام التي نظن بها هيّناً علينا أن نلمّ شعثنا وندعم جامعتنا، ونتحد في وضع صيغة أطماعنا. ثم نأخذ قواعد المدنية الحديثة وعلومها وطرائقها في التعليم والتربية، ونربي في أنفسنا كفاءاتنا المختلفة، أخلاقية واقتصادية وسياسية، لنستطيع الوقوف في ميدان المزاحمة الدولية، ثم نشهر استقلالنا، كل ذلك في جيل واحد، أو نيأس من تحقيق مطامعنا.

إن الذين يبغون ذلك يريدوننا أن نُغير طبائع الأشياء، ونلغي قوانين الوجود، ونجحد فعل الزمان، بل نجحد تعلق المسببات بالأسباب. سبحان الله ما كان لنا قدرة إلا على الانتفاع بالموجود والسير على سنن الوجود.

نحن أمة محترمة، ولّدت التمدن مرتين. وقعت في المرض، وتغيرت عليها أسباب القوة والمنعة، وتكيفت المرافق الإنسانية وعلل النجاح بكيفيات ظل تطورها غريباً عنها بحكم المرض. ثم نشطت الأمة من عقالها، وأخذت بالتعاليم الحديثة وبأسباب القوة، فما ينقصها إلا الاستمرار في سيرها إلى الأمام، والزمن الكافي لقطع مراحل الطريق إلى الاستقلال».

السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي ، ص 110 ـ 111.

الاستقلال، الحرية، الدستور

«الحرية طبيعية، وميل الناس إلى تحصيلها طبيعي بالضرورة، يشتد ويظهر مع القوة الحيوية ويضعف وتخمد آثاره مع الضعف. فكما أن القوي لا يموت جوعاً كذلك لا يصر على الحياة البعيدة عن المثل الأعلى للحرية. ولقد أصبحنا في بلادنا ندرك الحرية بمَثلَها الأصلي الذي يأتلف مع شرف الإنسان في هذا الزمان. فقد أصبحنا نمتعض من كل فكرة ومن كل قانون ومن كل عمل يمسّ الحرية الشخصية أو يعطّل استعمال الحرية المدنية في غير الحدود المتفق عليها في أعلى البلاد مدنية، وأصبحنا كذلك نرى أن الحكومة

المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هي حكومة الدستور. ومنا من لا يخشى أن يصرح بأن استقلال الأمة هو الطلبة الكبرى التي يجب أن توجه إليها قوى الشعب بأسره، فلم يبقَ علينا للتدرج في مراقي الحرية والتقرب من مثلها الأعلى المتفق عليه بيننا، إلا الوسائل المنتجة. فإن إرادة الأمر شيء والقدرة عليه شيء آخر».

السيد، تأملات في الفلسفة والآداب والسياسة والاجتماع ، ص 59.

في الحاجة إلى الدستور

«طلبنا الدستور ونطلبه لتكون الوزارة مسؤولة عن تصرفاتها مسؤولية ذات أثر فعلي أمام المجلس، لتكون الأمة في أمن على حقوقها وحريتها، فلا ينفى أحد إلى السودان من الليمان أو من غير الليمان إلا بحكم قضائي بالأوضاع القانونية.

وطالما قيل عنا إننا نقول بسلطة الأمة لمجرد تقليد الأمم المتمدنة. نقول بذلك ونطلب الدستور لنتخذه زخرفاً ولنرضي شهواتنا من العزة المجردة عن كل منفعة حقيقية، يقولون ذلك ويقولون إن المصريين في أمان الله، لهم حكومة عادلة وإن كانت غير دستورية بالقانون. إلا أنها لفرط عدلها وتناهيها في العفة وبعدها عن الاستبداد كالحكومة الدستورية أو أقوم سبيلاً. فيها منافع الحكومة الدستورية وليس فيها أضرار البطء في سير الأعمال ولا المشاغبات الحزبية التي تؤدي في كثير من الظروف إلى ضرر البلاد. حكومة هي المثل الأعلى للحكومات، لأن فيها شدة الحكومة المستبدة وعدل الحكومة النيابية، فماذا ينقص المصريين إلا الفخفخة والمباراة بأنهم أمة ذات حكومة دستورية. وإلا فإن الأمة المصرية متمتعة فعلاً بنتائج الدستور لها غنم الحكم العادل وليس عليها منه شيء من المسؤولية.

لو كان ذلك صحيحاً لرضينا بحالنا كارهين. فماذا يكون شأننا والأمثلة اليومية في أعمال الحكومة لا تزيدنا إلا اقتناعاً بالحاجة إلى الدستور. نتخذه، لا زينة في الحياة، ولكن مرقاة للتقدم وأماناً من الاستبداد».

السيد، تأملات في الفلسفة والآداب والسياسة والاجتماع ، ص 96 ـ 87.

الليبرالية طريقنا

«نسير يحدونا الرجاء إلى تحقيق سلطة الأمة فيسلم شرفها وننعم نحن مما نعتقده سعادة الاستقلال. غرض كثير العقبات ليس منا على مقربة، ولكنه هو الذي يصح أن يسمى غرضاً حقيقاً للأمة المصرية الكريمة.

وهو وحده الذي ينبغي أن يكون مرمى نظر الجمعية والأفراد. ووسيلتنا إليه الاستمرار على العمل والصبر على نتائجه، ومحاولة جعل خطة الحكومة المصرية بأطرافها غير معاكسة لرقي الأمة في فروع الرقي المختلفة من حيث النظامات والفضائل الاجتماعية وإنماء الكفاءات الاقتصادية والسياسية. ولهذا الغرض نحاول تنبيه الأذهان إلى أي خطط الحكم أقرب للاتفاق مع ما تطلب هذه الأمة في معالجة أمراضها الاجتماعية والوصول بالزمان إلى غرضها الكبير، أخطة الجماعيين، أم خطة (الحريين). فقد دلتنا المشاهدات العامة على أن الحكم الماضي قد جعلنا عيالاً على الحكومة رعية لها، معتمدين عليها في كل إصلاح حتى في التربية، حتى في حماية الفضائل الشخصية. نطلب منها كل شيء نطلب منها حتى التوسط في أن تصلح بين فردين متخاصمين أو عائلتين مختلفتين، ونظن هذه المداخلة من حقها وإصلاح ذات البين من واجباتها، كأنما الحكومة هي لنا كل شيء ونحن لأنفاسنا لا نملك نفعاً ولا ضراراً».

السيد، تأملات في الفلسفة والآداب والسياسة والاجتماع ، ص 84.

في تمجيد الليبرالية

«نقول ذلك مقدمة للتصريح بأن قاعدة كل مذهب من مذاهب الحكم هي المنعة، فكل مبدأ من المبادئ إنما يدور مع منفعة الأمة، دور العلة مع المعلول.

ولو أننا حكَّمنا المنفعة في اختيار المذهب الذي نراه أولى بالاتباع في تشريعنا المصري لما ترددنا لحظة واحدة في أن المذهب الذي تأمر المنفعة باتباعه، هو مذهب الحرية، مذهب الحرية، أو مذهب الحريين، يقضي في أصله بأن لا يسمح للمجموع، في البلاد الحرة أو للحكومة في «أي بلد عربي» أن تضحّي بحرية الأفراد ومنافعهم لحرية المجموع (...)

هذا المذهب يقضي في أصل وضعه بأن لا يكون للحكومة سلطان إلا على ما دلَّتها الضرورة إياه، وهو ثلاث ولايات. ولاية البوليس، وولاية القضاء، وولاية الدفاع عن الوطن. وفيما عدا ذلك من المرافق والمنافع، فالولاية فيه للأفراد والمجاميع الحرة.

الحكومة بأصل نظامها، منه كان شكلها، ليس لوجودها علة إلا للضرورة. فيجب أن يقف سلطانها داخل حدود الضرورة، ولا يتعداه إلى غيره من سلطة الأفراد في دائرة أعمالهم. لأن كل حق تضيفه الحكومة إلى ذاتها، إنما تأخذه من حقوق الأفراد. وكل سلطة تسندها إليها، ضغط على حرية الأفراد.

ليس ما نقول من هذا القول، وما نقرر من هذا المذهب، نظريات مجردة، لا دليل عليها إلا بالفروض المنطقية. كلا إن الحس قد أثبت بالأمثلة اليومية، أن الحكومة في كل أمة، ما وليت عملاً خارجاً عن دائرة الولايات الثلاث التي ذكرناها، إلا أساءت فيه تصرفاً، وفشلت نتيجته».

السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي ، ص 20 ـ 21.

الحرية في الفكر العربي شعار

«بيد أن الليبراليين العرب كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر. فنتج عن ذلك عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي. لم يستطيعوا أن يميزوا بين مراحلها (..) وأن يفرقوا بين الجذور الثابتة والأصول القارّة، وبين الصورة الظرفية التي تلبّست بها الليبرالية في القرن التاسع عشر. بعبارة أخرى لم يُجروا على المنظومة الفكرية الليبرالية فحصاً نقدياً بالمعنى الفلسفي. واتخذوها في صورتها الظرفية كشعار. لقد قلنا إن الشعار كان موافقاً لحاجات المجتمع العربي، وأنه لهذا السبب لعب دوراً ثورياً مهما جداً. إلا أن عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي أثر تأثيراً سلبياً في الفكر العربي في العهد اللاحق، عند أنصار الليبرالية وعند خصومها على حد سواء».

عبد الله العروي، مفهوم الحرية

(بيروت: المركز الثقافي العربي، 1982)، ص 52.

الحرية استطاعة وقدرة

«إن تجربة الحرية الأولى التي يتعرف عليها أي فرد من أفراد المجتمع الإنساني هي تجربة الإمكان بالمعنى المادي، أي الاستطاعة على القيام بعمل يرغب فيه، وبالمعنى القانوني أي السماح له بذلك بحيث لا يتعرض لأي عقاب إذا فعل ما يريد. تعني الحرية في هذه التجربة الأولية مجموع الحقوق المعترف بها للفرد ومجموع القدرات التي يتمتع بها. تحدد الأولى القوانين والأعراف والأوامر التي تؤلف الأفق الاجتماعي للفرد، وتحدد الثانية الوسائل التي يملكها داخل مجتمعه وعصره.

تجابه المرء كلما تحرك حواجز عائلية، طائفية، قانونية، شرعية. إذا أراد أن يتخطاها دخل في صراع عنيف مع ممثل إحدى تلك الهيئات: الأب، النقيب، الشيخ، الوالي، القاضي. وحسب ما يسفر عنه الصراع تتسع دائرة تصرف المرء أو تنحصر فيحس بأن حريته تتضاعف أو تتقلص. وفي ما يتعلق بالحقوق المادية، التي هي وسائل الحرية، نلاحظ أيضا أنها تقبل الزيادة والنقصان نتيجة عراك متواصل بين الأفراد والجماعات على مستويات مختلفة. لا تتحسن حصة الفرد من الخيرات والثقافة والعلم والصحة إلا إذا تحسنت منزلة عائلته بالنسبة للعائلات الأخرى وطبقته بالنسبة للطبقات الأخرى ومجتمعه بالنسبة للمجتمعات الأخرى. إن حرية الفرد مرتبطة بتقدم طبقته ومجتمعه والنوع البشري بعامة.

في هذا الإطار من علاقات التنافس بين الأفراد والجماعات، وهو الإطار التاريخي للجنس البشري وقبله للحيوان، لا ينفك الفرد يقارن بين حالته وحالة جاره من جهة، وبين حالته اليوم وحالته أمس من جهة أخرى. فيقول بكيفية تلقائية: هذا أكثر حرية مني أو كنت البارحة أكثر حرية مني اليوم. ولا يهم هل يستعمل كلمة حرية أو كلمة أخرى تؤدي نفس المضمون، المهم هو أنه يقارن بين الإمكانات المتاحة، وفي منظورنا هنا لا تعني الحرية أكثر من إمكانات التصرف».

العروي، مفهوم الحرية ، ص 91 ـ 92.

الليبرالية العربية ليست تقليداً

«لاحظ القارئ أني ارفض الفكرة القائلة إن الليبرالية العربية متولدة عن الليبرالية الغربية تولداً آلياً، وإن الدعوة إلى الحرية في العالم العربي الإسلامي ترجمة صرف للدعوة الأوروبية، وإن كلمة حرية ذاتها ترجمة لكلمة أجنبية. إني أقول إن الدعوة إلى الحرية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس. إن كون التعبير عنها قد استفاد من تجارب أجنبية مماثلة، وأن يكون الكتاب العرب قد تهافتوا على المنظومة الليبرالية لأنهم رأوا فيها عبارة وافية عما يحسون به، فهذا لا يعني أن الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي. والدليل على ذلك هو أن الكتاب العرب لم يتلقوا بأمانة الليبرالية الأوروبية المعاصرة لهم، بل تعاملوا مع ما كانت تحمل من وعي بتناقضاتها الذاتية. إنهم كانوا في حاجة إلى ليبرالية متفائلة حازمة واثقة بذاتها فأولوا ليبرالية عصرهم المتشائمة الباهتة حسب رغباتهم.

وقلنا أيضاً إن من مميزات العهد الليبرالي في تاريخ العرب المعاصر، أنه كان يوظف كل فكرة تعرض له لتبرير الدعوة إلى الحرية حتى الأفكار التي تبدو منحرفة عنها. فالماركسية مثلاً التي تحاول أن تنتقد حدود الحرية الليبرالية، عملت موضوعياً في الفترة التي تعنينا على نشر وتركيز دعوة الحرية في جميع ميادين الحياة العامة».

العروي، مفهوم الحرية ، ص 59.

في قوة الليبرالية

«إن قوة الليبرالية متأتية، ليس فقط من كونها ترفع راية الحرية الفردية وتعارض نزعة تذويب الفرد في الجماعة، بل أيضاً من كونها ترفع راية الحرية الفردية وتعارض نزعة تذويب الفرد في الجماعة، بل أيضاً من كونها تطالب بالحرية لجميع أفراد البشر، بلا استثناء رجالاً ونساء، وبالاعتراف المتبادل بهذه الحرية. ومن شأن هذا التوجه، من حيث المبدأ على الأقل، أن يدفع الناس إلى الثقة بالحرية بدلاً من الخوف والحذر منها، فتنطلق المبادرات والأنشطة في جميع الميادين، متوازية ومتقاطعة، متنافسة ومتراكمة، تحقيقاً لأقصى ما يمكن تحقيقه في الواقع المتغير من قدرات

الأفراد وطموحاتهم ومصالحهم. ولكن التجربة التاريخية تعلّمنا أن تنظيم الحياة الاجتماعية في وجهة ليبرالية عملية بعيدة عن أن تكون مجرد تطبيق لرؤية اجتماعية جاهزة ونهائية أو مجرد نزهة في حقول مليئة بالثمار، والأزهار، والرياحين. إنها عملية كفاحية مفتوحة، تتطلب وعياً نظرياً متنامياً بأبعاد الحرية ومشكلاتها، في ضوء التجربة العينية، وتقتضي ممارسة متطورة على الدوام في جميع الميادين التي تطالها، في ضوء إنجازات الوعي النظري المواكب، ومراجعة نقدية للاتجاه الليبرالي نفسه. فالمسألة ليست مسألة فكرية وحسب، بل هي مسألة التزام تاريخي حضاري يشمل جميع نواحي الحياة الاجتماعية، وهو شاقّ ومقلق بقدر ما هو عظيم وجميل، ولا يعرف قيمته حق المعرفة إلا الذين يكابدون متطلباته ومشكلاته، ويتمتعون بثمراته».

ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل

(بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 77 ـ 78.

في ضرورة استيعاب منطق الليبرالية

«إن استيعاب منطق الليبرالية ومكتسباتها استيعاباً صحيحاً لا يتوافق إطلاقاً مع الاستخفاف بما هو مصطلح على تسميته منظومة الحريات العامة، ولا مع تأجيل موعد المباشرة في التمتع بها. أما التناقض بين الرغبة في الحرية الليبرالية وبين الرغبة في إرجاء التناقض بين الرغبة في الحرية الليبرالية وبين الرغبة في إرجاء ممارستها فيمكن تهديمه وتجاوزه بخطوات عملية، ذكية ومتساندة.

وفي الواقع، أدرك الكتاب الليبراليون في المجتمعات العربية، بين أواسط القرن التاسع عشر وأواسط القرن العشرين، هذه الحقيقة. فاجتهدوا في الدعوة إلى ممارسة الحرية في مختلف جوانبها بصورة تدريجية، من دون شعور بالحرج تجاه التفاعل المباشر مع التراث الليبرالي الأوروبي، الشديد التفاؤل في عصر الأنوار والأقل تفاؤلاً في القرن التاسع عشر. والعروي يعترف لهم بأنهم أنتجوا فكرا اجتماعياً ليبرالياً، غير متولد بصورة آلية من الفكر الليبرالي الأوروبي.

ولكنهم في رأيه، حصروا دعواتهم إلى الحرية في مستوى الشعار. فلم يهتموا بوضع الحرية في إطار فلسفي ميتافيزيقي لتبيين أصلها ومداها ومعناها.

وقد كان ذلك طبيعياً، لأن الحرية الليبرالية لا تأبه كثيراً لنظرية الحرية. وهذا صحيح، لكن بصورة جزئية، لأنه ينطوي على اختزال خطير. فإذا جاز أن نميز بين شعار الحرية وبين نظرية الحرية، فإنه لا يجوز أن نرجع الفكر الليبرالي كله إلى مجرد شعار ومطالبة بتحقيقه، كما لا يجوز أن نضع على المستوى نفسه، تحت عبارة نظرية الحرية، ما هو فلسفي ميتافيزيقي وما هو فلسفي وجودي وما هو ديني لاهوتي.

فالفكر الليبرالي، بما هو فكر الحرية في الوجود الشخصي والاجتماعي، لا يكتفي باعتبار الحرية معطى بديهياً، ولا يتخلى عن مهمته لجهة التفكير في مشكلات الحرية، وفي تناقضاتها ومفارقاتها. وتاريخه حافل بالنصوص التي تدل على زعمائه، من توماس هوبس وجون لوك وجان جاك روسو حتى المعاصرين منهم، لم يكونوا غافلين عن ضرورة نظرية الحرية لتأصيلها في الفكر الديني أو الميتافيزيقي أو في فلسفة الطبيعة والحياة. ولذلك، إذا كان ثمة مغزى من ملاحظة القصور النظري في الفكر الليبرالي العربي في عصر النهضة ـ وهي ملاحظة جديرة بالتمحيص حيث إنها لا تنطبق بالسواء على جميع من تشملهم ـ فإنه لا ينصرف في أي حال إلى تبرير اللجوء إلى أي نظرية تنفي محورية الحرية وأوليتها في وجود كل فرد اجتماعي».

نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل ، ص 88 ـ 89.

من مفارقات الحرية

«أوقفني في الصمت، وقال لي بهمس دافئ:

الحرية باب، ليس كمثله باب.

الحرية باب، لا تمكث فيه، ولا تفارقه.

تفارقه، لأنك لا تستطيع أن تمكث فيه.

وتمكث فيه، لأنك لا تستطيع أن تفارقه.

فأنت فيه، ولست فيه، في كل آن».

نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل ، ص 330.

سر الحرية

«أوقفني في النار، وتركني في حيرتي.

ثم قال لي:

النار ناران، يا آدم. نار الجحيم ونار الجنة.

والمسرح ثلاثة، يا آدم. أنت والآخر والغاية.

فازدادت حيرتي. وسألته:

وما العبرة؟

فقال:

ليس في الأمر عبرة. بل سر لطيف.

فقلت: وما هو؟

فقال:

النار محنة الحرية. ولا مفر في المسرح من النار».

نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل ، ص 340.

ملحق الفصلين

الثالث والسادس

وصف اللباس والحلـيّ والشَّعر

وبعض الأعمال.. وعلاقة ذلك بالعفة

«وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والرأس والنحر وما تحته، والقفا ومـا تحته، واليدين إلى قرب المنكبين. والعادة أيضـاً أن البيـع والشراء بالأصـالة للنسـاء، وأما الأشغال فهي للرجال. فكان لنا بالدكاكين والقهاوي ونحوها فرجة عليها وعـلى من يعمرها. وكان أول ما وقع عليـه بصرنـا مـن التحـف قهـوة عظيمـة دخلناهـا، فرأيناها عجيبـة الشـكل والترتيـب، والقهوجيـة امـرأة جالسـة (...)، وقـدامها دواة وريش وقائمة».

رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، ص 62.

« ...ملابس النساء الفرنسيس بها نوع من الخلاعة خصوصاً إذا تزيَّنَّ بـأغلى ما عليهن... ولكن ليس لهن الكثير من الحلي، فإن حليّهنّ هـو الحلـق المـذَّهب في آذانهن، ونوع من أساور الذهب يلبسنه في أيديهن خارج الأكمام، وعقد خفيف في أجيادهن. ولهن في البرد شريط فروة يضعنه في رقابهن ويرخين طرفيه كالمإزر حتى يصل بطرفيه إلى قرب القدمين»... (ص 74).

«فالعفـة لا تـأتي بكشـفهن أو سـترهن، بـل منشـأ ذلـك التربيـة الجيـدة والخسيسة، والتعود على محبة واحدٍ دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين». (ص 84).

«ومن خصالهن التي لا يمكن للإنسان أن لا يستحسنها منهنّ عدم إرخائهن الشعور كعادة العرب، فإن نساء الفرنسيس يجمعن الشعور في وسط رؤوسهن، ويضعن فيه مشطاً ونحوه». (ص 86).

« ...ومن عاداتهن في أيام الحر كشف الأشياء الظاهرة من البدن، فيكشفن من الرأس إلى ما فوق الثدي، حتى أنه يمكن أن يظهر ظهرهن، وفي ليالي الرقص يخلعن عن أذرعهن». (ص 92).

التعليم وتأهيل المرأة العربية للمجتمع الجديد

«ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً، لحسن معاشرةِ الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلهن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن، لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش، مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لامرأة مثلها. وليمكن للمرأة عند اقتضاء الحال، أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها. فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغلَ النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عمّا لا يليق، ويقربها من الفضيلة. وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء، فإن المرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في الحديث عن جيرانها، وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون ويفرشون، وفيما عندهم وعندها، وهكذا..».

رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين في تربية البنات والبنين ، ص 393.

في نقد تعدد الزوجات

«أما جواز إبطال هذه العادة، أي تعدد الزوجات فلا ريب فيه. أولاً فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً... وثانياً قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم وحرمانهم من حقوقهن في النفقة

والراحة، ولهذا يجوز للحاكم والقائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب. وثالثاً، قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكراهيته فلا يبلغ الأولاد أَشدّهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر (...) ولهذا يجوز للحاكم ولصاحب الدِّين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري صيانة للبيوت من الفساد».

محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ج 2: الكتابات الاجتماعية ، ص 94 ـ 95.

انحطاط المرأة انحطاط للأمة

»وقد قضت التجربة في كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلاً (...)

إن الأصل فيما نشهده ويؤيده الاختبار التاريخي من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها. علمنا أن حال المرأة في ابتداء تكوّن الجمعيات الإنسانية كانت لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء، وكانت واقعة عند الرومان واليونان مثلاً تحت سلطة أبيها ثم زوجها ثم من بعده أكبر أولادها. وكان لرئيس العائلة عليها حق الملكية المطلقة فيتصرف فيها بالبيع والهبة والموت متى شاء، ويرثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المخولة لمالكها. وكان من المباح عند العرب قبل الإسلام أن يقتل الآباء بناتهم، وأن يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعي ولا عدد محدد. ولا تزال هذه السلطة الآن سائدة عند قبائل إفريقيا وأمريكا المتوحشة. وبعض الأمم الآسيوية يعتقد أن المرأة ليس لها روح خالدة، وأنها لا ينبغي أن تعيش بعد زوجها، ومنهم من يقدمها إلى ضيفه إكراماً له كما يقدم له أحسن متاع يمتلكه».

قاسم أمين، تحرير المرأة ([القاهرة: د. ن.، 1911])، ص 32 ـ 34.

قهر المرأة.. مؤقت وتاريخي

«المرأة، وما أدراك ما المرأة، إنسان مثل الرجل. لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها، ولا في الإحساس ولا في الفكر، ولا في كل ما تقتضيه حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان، إلا بقدر ما يستدعيه اختلافهما في الصنف».

«فإذا فاق الرجل المرأة في القوة البدنية والعقلية فذلك إنما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالاً طويلة كانت المرأة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين، ومقهورة على لزوم حالةٍ من الانحطاط تختلف فيها الشدة والضعف على حسب الأوقات والأماكن».

أمين، تحرير المرأة ، ص 41.

عمل المرأة يرفع معدلات الثروة في المجتمع

«ولا شيء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلا جهلها وإهمال تربيتها. ولو أُخِذ بيدها إلى مجتمع الأحياء، ووجَّهت عزيمتها إلى مجاوراتهم في الأعمال الحيوية، واستعملت مَداركها وقواها العقلية والجسمية، لصارت نفساً حية فعالة، تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها، ولكان ذلك خيراً لوطنها، لما ينتجُ عنه من ازدياد الثروة العامة والثمرات العقلية فيه».

أمين، تحرير المرأة ، ص 43 ـ 44.

التعليم والعمل يوقفان عملية عزل النساء

«ربما يقال إن في طوع المرأة وإمكانها أن تستكمل تربيتها وتتم دراستها في بيتها، وهو وهم باطل، فإن الرغبة في اكتساب العلم والتشوف لاستطلاع ما عليه الناس في أحوالهم وأعمالهم وحب استكشاف الحقائق وكل ما يستميل النفس إلى المطالعة والدرس لا يتوافر للمرأة مع حجابها، ذلك لأن الحجاب يحبس المرأة في دائرة ضيقة، فلا ترى ولا تسمع ولا تعرف إلا ما يقع فيها من سفاسف الحوادث، ويحول بينها وبين العالم الحي وهو عالم الفكر

والحركة والعمل فلا يصل إليها منه شيء، وإن وصل إليها بعضه فلا يصل إلا محرفاً مقلوباً. أما إذا استمرت المواصلات بينها وبين العالم الخارجي فإنها تكتسب بالنظر في حوادث وتجربة ما يقع فيه معارف غزيرة تنبث فيها من المخالطات والمعاشرات والمشاهدة والسماع ومشاركة العالم في جميع مظاهر الحياة. وقد يكفي في إعانتها على كسب ذلك كله والانتفاع منه ما حصلته بالتعلم من المعارف الأولى، وربما يمكنها أن تستغني عن تعلم تلك المعارف الأولى إذا حسنت الفطرة وجادت القريحة».

أمين، تحرير المرأة ، ص 96 ـ 97.

الارتقاء بحال المرأة خطوة نحو التمدن

«وبالجملة فإن ارتقاء الأمم يحتاج إلى عوامل مختلفة متنوعة، من أهمها ارتقاء المرأة. وانحطاط الأمم ينشأ من عوامل مختلفة متنوعة أيضاً من أهمها انحطاط المرأة.

فهذا الانحطاط في مرتبة المرأة عندنا هو أهم مانع يقف في سبيلنا ليصدّنا عن التقدم إلى ما فيه صلاحنا. وعلى هذا فليست تربية المرأة من الكماليات التي ينتظر بها مرور الأزمان ويجوز الإبطاء في إعداد الوسائل لها كما يتوهمه كثير من الناس الذين يطنطنون بمزايا تربية الذكور ويقدمونها على تربية البنات، وإنما هي من الحاجيات، بل من الضروريات التي يجب البدء بها والعناية بتوفير ما يلزم لها من المعدات، وهي الواجب الخطير الذي إن قمنا به سهّل علينا كل إصلاح سِواه، وإن أهملناه أفسد علينا كل إصلاح سواه».

أمين، تحرير المرأة ، ص 132 ـ 133.

الحرية امرأة

«كانت المرأة في الأعصرُ المظلمة بأوروبا وغيرها مرذولة محتقرة تُعَدُّ من قَبيل المتاع، وكان للرجل أحياناً أن يبيعَ امرأته بالمزاد العموميّ. وتفنَّنَ الكتَّابُ والشعراء في هجائها وانتقادها. وتباحث اللاهوتيون طويلاً في «هل للمرأة نفس»، وزعموا أنها «باب جهنم» و«معمل أسلحة الشياطين، وصوتها فحيح

الأفاعي»، وأنها «نبال الشياطين» و«سامة كالصّلّ، وحقودة كالتّنين» (...)

فلمّا بزغ نورُ التمدين الحديث، وتحولت العلوم والمعارف من النظريات والتقاليد إلى الاختبار والدرس كان في جملة ما همهم «المرأة» فأدركوا خطورة مكرها في الهيئة الاجتماعية، وأن النجاح معقود بتعليمها وترقية نفسها. لأنها قوام العائلة، ومربية الأبناء وشريكة الرجل في أحوال الحياة. فقدّموها وعلَّموها ورفعوا منزلتها؛ فقامت تطالب بحقوقها. واختلف الكتاب في مقدار تلك الحقوق لكنهم اتفقوا على احترام المرأة وإجلالها حتى مثّلوا بها الفضائل والمفاخر، فإذا أرادوا تصوير الحرية مجسَّمة نحتوا لها تمثال امرأة. وهكذا فعلوا بتمثيل الاتحاد والبلاغة والعمل وغيرها من الفضائل المجردة فإنهم يمثلونها امرأة».

جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا (1912)
(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002).

الزمن، الحرية والتحرر

«لا نستطيع أردنا أم لم نرد أن نقف حاجزاً في سبيل تيار النهضة الحديثة وما تتحفنا به من آراء جديدة في علم الاجتماع.. فالدين قد تحرر، والعلم تحرر، والعقل تحرر، والفكر تحرر، والفن تحرر، والمجتمع تحرر، وكل شيء في هذا العالم أفلت من يد الاستعباد والرق».

نظيرة زين الدين، السفور والحجاب ،
مراجعة وتقديم بثينة شعبان، ط 2(دمشق: دار المدى، 1998)، ص 121.

الزوجية تكافؤ وحب وصداقة

«ولن يسود الحب البيت إلا إذا كانت الزمالة تأخذ مكان الرياسة وليس في الدنيا إنسان يستحق أن يرأس زوجته. وإنما هناك قوانين وقواعد اجتماعية يجب أن تكون لها الرياسة، وأن يخضع لها الجميع رجالاً كانوا أو نساء.

وأسوأ ما تعلمناه من هذا المجتمع الأناني التحاسدي (...) الذي نعيش

فيه، أننا ننظر إلى المرأة جنسياً بدلاً من أن ننظر إليها إنسانياً. فهي امرأة فقط وليست إنساناً. نعني أننا نقتنيها كي تخدم ملذاتنا وتغسل أولادنا، فهي ليست الإنسان المتعاون الصديق الزميل الذي نرافقه ونصادقه، ولذلك كثيراً ما تستحيل البيوت إلى مطاعم أو فنادق للأكل أو النوم فقط. وهذا المنظر يوهم الكسب للرجل، ولكنه في صميمه يعود عليه بالخسار أيضاً حتى من ناحية اللذة الجنسية، إذ هي في هذا النظام تتقلص إلى الخطف والنهب، فتجري وكأنها صرع تشنجي، أو كأنها طرب جنوني، يغمر الجسم في عجل ثم ينطفئ فجأة.

وأثمن العواطف البشرية هو الحب، ولكن الحب يحتاج إلى التكافؤ، ولا يمكن لشاب أن يحب فتاة إلا إذا أحس أنها على مستواه الاجتماعي أو قريبة منه. فإذا احتقرنا المرأة وجعلناها دوننا في المقام الاجتماعي فإننا باحتقارنا هذا ننزل بالحب إلى الحضيض بل نكاد نلغيه. ولا يمكن أن نقول عن الصعيدي الذي ينادي زوجته بقوله: «يا مَرَة» إنه يحب زوجته هذا الحب الذي يحس به الرجل المستنير الذي عرف زوجته قبل الزواج واحترمها لمكانتها الاجتماعية وتربيتها المدرسية أو الجامعية».

سلامة موسى، فن الحب والحياة
(بيروت: مكتبة المعارف، 1974)، ص 117.

الإسلام لا يرفض مساواة المرأة بالرجل

«لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة، وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى. وهو الدين الذي يَدِينُ بسُنّة التدريج في تشريع أحكامه حسب الطوق. وليس هناك ما ينص أو يدل على أن ما وصل إليه التدريج في حياة النبي، هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية ما دام التدريج مرتبطاً بما للمسائل المتدرج فيها من صعوبة يمكن دفعها عن قرب، أو وعورة تستدعي تطور الأخلاق والاستعدادات بتطور الزمن، وفي الإسلام أمثلة واضحة من هذا القبيل».

الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع
(تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 43.

تعليم المرأة طريق لرفع ما لحقها في التاريخ من حيف

«لنبعد عن حديث المساواة فإن هذه الجهة ما زلنا بعيدين عنها في استعداداتنا وحتى في أفكارنا. ولنتحدث عن تعليم المرأة بحسب وظيفتها المنزلية والعمرانية، فنذكر على العموم ما يجب أن يتوفر لها من التعليم لتقوم بعمل وظيفتها.

إن المرأة بطبيعتها قد كانت مولِّدة للنسل، وقيِّمة عليه، وربة منزل، وزوج الرجل. وقد كان حظ امرأتنا وحظنا معها في هذه الأشياء حظ الخيبة والخسران. فمن واجبنا أن نصلح هذا الخلل الذي لا سبب له أصلاً سوى الجهل الذي يغمر حياتها، حتى كاد يجعلها جسماً بلا روح. ولا يتم هذا الإصلاح إلا ببث أنوار المعرفة فيها، وأن نهتم بإعدادها لذلك حتى نطمئن لوضع الجيل بين يديها، تهيئة لمستقبل حياتنا المكتظ بآلام الخيبة».

الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، ص 206 ـ 207.

مفارقة

«الطريق من جدتي إلى أمي ومنهما إلي طريقٌ طويلةٌ متشابكة متشعبة وصعبة، قطعتها ملايين النساء والرجال أيضاً. وأنا جنيت الثمار إلى حد بعيد. كان من الميسور لي أن أذهب إلى المدرسة، لم يستهجن أحد ذلك ولم يمنعه. التحقت بالجامعة، بدأ أبي موزعاً بذلك الشأن، ثم تركني أذهب. جدتي لأمي استهجنت قيامي بالعمل بعد تخرجي وإن لم يتعدّ الأمر تعليقات عابرة. اختيار الزوج كان أكثر تعقيداً له مترتباته القاسية، ورغم ذلك أعترف أن العقود الفاصلة بين صدور تحرير المرأة (1899) وخروجي إلى العمل (1967) وفّرت لي ـ بجهد لا يذكر من جانبي ـ الأساس لحياة أشكّلها بالاختيار الحر، فأطلب المزيد وأمضي إليه وبقدر ما أمضي يتعين علي المناطحة وتخطي العقبات.

أتوقف: في الصورة خلل، توحي على غير الحقيقة بمسار خطّي متنام. ماذا عن سعاد ما موقفها من هذا الكلام؟ سعاد تأتي لمساعدتي في شؤون

البيت مرتين أسبوعياً، إنها في الخامسة والثلاثين ولها ابنة في العشرين. سألتني ما هذا المؤتمر الذي تذهبين إليه؟ قلت إنه عن المرأة. ماذا تقولون فيه؟ أخبرتها، قلت إنه بمناسبة مرور مائة عام على صدور كتاب لشخص اسمه قاسم أمين دعا إلى تعليم المرأة وإعطائها بعض الحقوق. لم تسمع سعاد من قبل بقاسم أمين، ولم تذهب إلى المدرسة رغم أنها تصغرني بما يقرب من عشرين عاماً، كان يمكن أن تكون ابنتي. وفي التسعينيات من هذا القرن، وليس القرن الماضي، فقدت سعاد ابنها لقصور في الرعاية الصحية، وليست سعاد بالحالة الفريدة«.

من شهادة للروائية والباحثة المصرية رضوى عاشور نقلاً عن:
مجلة الطريق (بيروت)، السنة 59، العدد 1 (2000)، ص 187 ـ 192.

نحو فقه نسائي مساواتي

«البحث على النسائي في الفقه من أجل إنتاج فقه نسائي مساواتي ، يقوم على النظرة الأنتربولوجية الحديثة التي تتجاوز المرادفة اللغوية والتاريخية بين النسائي والطبيعي (حمل، إنجاب، رضاعة، تربية، طبخ...) وبما أن النسائية إرادة في صنع تاريخ جنسي مختلف ، يتوجب على الفقه النسائي أن يستوعب ويمتلك هذه الإرادة الجذرية للقطيعة مع الفعل التاريخي الذي يحول الاختلاف الجنسي إلى تراتب اجتماعي . إن إرادة إنتاج فقه نسائي لا يمكن لها أن تتحقق دون القيام بحفريات عن الفقه الشاذ، المساواتي غالباً، (والمهمش من طرف الفقه المشهور/السائد)، ودون الخروج عن المذهب المالكي في اتجاه المذاهب السنية الأخرى، بل ودون الخروج عن المذاهب الفقهية السنية كلها، في اتجاه الفقه الشيعي. فإنتاج شرع نسائي عمل إسلامي ديمقراطي لا يجوز له أن يأبه بفوارق فقهية مذهبية ذات خلفيات سياسية . إن وحدة الإسلام الأصلية تفرض على المؤمن/الباحث ألا يجعل من تعدد الإسلام السياسي في التاريخ سبباً في اختزال الحقيقة الإسلامية في فقه مذهبي معين».

عبد الصمد الديالمي، نحو ديمقراطية جنسية إسلامية
(فاس: مطبعة أنفوبرانت، 2000)، ص 51 ـ 52.

خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية

نصوص مدونة الأحوال الشخصية نص (1993)	مقترح خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية	الدليل الشرعي والمستند الفقهي، السند المستخلص من الواقع الاجتماعي الراهن
الفصل 8 تكمل أهلية النكاح في الفتى بتمام الثامنة عشر، فإن خيف العنت رفع الأمر إلى القاضي. وفي الفتاة بتمام الخامسة عشر من العمر. **الفصل 41** نسخة من إذن القاضي بزواج من لم يبلغ سن الزواج. **الفصل 6** يجب أن يكون كل من الزوجين عاقلاً بالغاً، خلواً من الموانع الشرعية. **الفصل 134** لا يكون أهلاً لمباشرة حقوقه المدنية من كان فاقد التمييز لصغر في السن أو جنون. **الفصل 135** كل من بلغ سن التمييز ولم يبلغ سن الرشد، وكل من بلغ سن الرشد وكان سفيهاً يكون ناقص الأهلية. **الفصل 137** يعتبر محجوراً للصغر من لم يبلغ سن الرشد. سن الرشد القانوني عشرون سنة شمسية كاملة. **الفصل 165** يمكن ترشيد القاصر إذا بلغ الثامنة عشرة من عمره وأنس الوصي رشده بعد اتخاذ الإجراءات الشرعية.	رفع سن زواج الفتاة إلى 18 سنة كاملة.	**- 1 -** السن كمعيار للزواج لم يكن موضوع نص شرعي في الكتاب أو السنة. الواقع الاجتماعي للخمسين سنة الأخيرة يسجل ارتفاعاً عاماً في متوسط سن الزواج لدى الذكور والإناث. **- 2 -** ليس هناك ما ينص على سن 15 لزواج المرأة، كما لا يوجد ما يمنع من رفعه إلى 18 سنة. الزواج المبكر يتميز بالهشاشة مقارنة مع الزواج في سن أنضج. **- 3 -** سن 18 يناسب سن الترشيد المشار إليه في الفصل 165 من مدونة الأحوال الشخصية. الإنجاب المبكر يؤثر سلباً على صحة الأم والطفل. **- 4 -** سن 18 يوافق رأي العديد من الفقهاء في تحديد سن البلوغ عند غياب علاماته، بما في ذلك المذهب المالكي.الزواج المبكر يحرم الفتيات من حقهن في التعليم. **- 5 -** سن الزواج لا يتحدد بالبلوغ وحده، بل يتطلب استحضار معيار الرشد، أي الصلاح للدين والمال.سن الزواج الحالي لا ينسجم مع سن الأهلية القانونية.

المصدر : نقلاً عن: شبكة دعم خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية سنة 2000.

المراجـع

1 ـ العربية

كتـب

أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ . بيروت: دار الطليعة، 1998.

أمين، قاسم. تحرير المرأة . [القاهرة: د. ن.، 1911].

أومليل، علي. في الـتراث والتجـاور . بـيروت؛ الـدار البيضـاء: المركـز الثقـافي العـربي، 1991.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي . تقرير التنمية الإنسـانية العربيـة للعـام 2003: نحـو إقامة مجتمع المعرفة . عمان: البرنامج، 2003.

ـ . تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي . نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2005.

التحقيب، التقليد، القطيعة، السيرورة . تنسيق محمـد مفتـاح وأحمـد بـو حسـن. الرباط: منشـورات كليـة الآداب والعلـوم الإنسـانية، 1997. (سلسـلة نـدوات ومناظرات؛ رقم 61)

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليليـة نقديـة لـنظم المعرفـة في الثقافة العربية . بيروت: دار الطليعة، 1986. (نقد العقل العربي؛ 2)

ـ . نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي . بيروت: دار الطليعة، 1980.

ـ . المشروع النهضـوي العـربي: مراجعـة نقديـة . بـيروت: مركـز دراسـات الوحـدة العربية، 1996.

ـ . وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر . بيروت: مركز دراسـات الوحدة العربية، 1992.

جدعان، فهمـي. أسـس التقـدم عنـد مفكـري الإسـلام في العـالم العـربي الحـديث . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

جعيط، هشام. أزمة الثقافة الإسلامية . بيروت: دار الطليعة، 2000.

ـ . الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي . نقله إلى العربية المنجي الصيادي وقام المؤلف بتدقيقه وتنقيحه. بيروت: دار الطليعة، 1984. (سلسلة السياسة والمجتمع)
الحداد، الطاهر. امرأتنا في الشريعة والمجتمع . تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
حرزني، أحمد. سيرة ماركس السياسية: من الكمونة إلى الجماعة . الدار البيضاء: منشورات الملتقى، 1999.
حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.
حوارني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939 . ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، [د. ت.].
الديالمي، عبد الصمد. نحو ديمقراطية جنسية إسلامية . فاس: مطبعة أنفوبرانت، 2000.
زيدان، جرجي. رحلة إلى أوروبا (1912) . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.
زين الدين، نظيرة. السفور والحجاب . مراجعة وتقديم بثينة شعبان. ط 2. دمشق: دار المدى، 1998.
السيد، أحمد لطفي. تأملات في الفلسفة والآداب والسياسة والاجتماع . القاهرة: دار المعارف، 1946.
ـ . مشكلة الحريات في العالم العربي . بيروت: دار الروائع، 1959.
ـ . المنتخبات . القاهرة: دار النشر الحديث، 1937.
السيد، عفاف لطفي. تجربة مصر الليبرالية . القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، 1981.
شرابي، هشام. المثقفون العرب والغرب . ط 2. بيروت: دار النهار، 1987.
الطهطاوي، رفاعة رافع. الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي . تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [1973].
ـ . تخليص الإبريز في تلخيص باريز .
ـ . المرشد الأمين في تربية البنات والبنين .
عبد الله، ثناء فؤاد. مستقبل الديمقراطية في مصر . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
عبد اللطيف، كمال. أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

ـ . التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

ـ . التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي . الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000.

ـ . الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي . الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1999.

ـ . العرب والحداثة السياسية . بيروت: دار الطليعة، 1997.

ـ . في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية . بيروت: دار الطليعة، 1999.

ـ . في مواجهة اليأس العربي . الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2006. (سلسلة شرفات؛ رقم 16)

ـ . قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة . بيروت: دار الطليعة، 1994.

ـ . مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر . بيروت: دار الطليعة، 1992.

عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . دراسة وتحقيق محمد عمارة. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

ج 2: الكتابات الاجتماعية .

العروي، عبد الله. مفهوم الحرية . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1982.

ـ . مفهوم الدولة . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1982.

ـ . مفهوم العقل: مقالة في المفارقات . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

الكواري، علي خليفة [وآخرون]. المسألة الديمقراطية في الوطن العربي . ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 19)

موسى، سلامة. فن الحب والحياة . بيروت: مكتبة المعارف، 1974.

نصار، ناصيف. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل . بيروت: دار الطليعة، 2004.

دوريات

مجلة الطريق (بيروت): السنة 59، العدد 1، 2000.

عالم الفكر (الكويت): السنة 33، العدد 3، كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس 2005.

ندوات، مؤتمرات

الحداثة والحداثة العربية . تنظيم المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت، 30 نيسان/أبريل ـ 2 أيار/مايو 2004.

حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت: المركز، 2005.

نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت: المركز، 2002.

ندوة عن ابن رشد ، كلية الآداب، الرباط، نيسان/أبريل 1978.

الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة صنعاء . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

2 ـ الأجنبية

Books

Abdel-Malek, Anouar. Idéologie et renaissance nationale, l'Egypte moderne . Paris: Editions Anthropos, 1969.

Arkoun, Mohammed. Pour une critique de la raison islamique . Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

Djait, Hichem. La Personalité et le devenir arabo-islamique . Paris: Seuil, 1974.

Ecrits politiques . Paris: Cerf, 1990. (Passages)

Foucault, Michel. Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines . [Paris]: Gallimard, [1966]. (Bibliothèque des sciences humaines)

_____. L'Ordre du discours . Paris: Gallimard, 1969.

Histoire de la philosophie politique : Tome 2, Naissances de la modernité . Sous la direction de Alain Renaut; avec la collaboration de Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan. Paris: Calmann-Lévy, 1999. 5 tomes.

Laroui, Abdallah. La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme? . Paris: Maspéro, 1974.

_____. L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique . Paris: Maspéro, 1967.

_____. Les Origines sociale et culturelles du nationalisme marocaine (1830-1912) . [Casa: C.C.A, 1994].

Memmi, Albert. Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres . Paris: Gallimard, 2004.

Touraine, Alain. Qu'est-ce-que la démocratie? . [Paris]: Fayard, 1994.

Periodical

Habermas, Jurgen. La Modernité: Un projet inachevé. Critique : no. 413, octobre 1981.

هذا الكتاب

يتناول الدكتور كمال عبد اللطيف في كتابه بعض أسئلة الحداثة في الفكر العربي المعاصر منطلقاً من جملة من التصورات والمواقف، وهادفاً إلى ترسيخ قيم الحداثة والتحديث السياسي في الثقافة العربية.

وقد تنوعت فصول هذا الكتاب، حيث سلّطت أضوائها على مسائل وإشكالات عديدة، منها: العقلانية والعقلنة، التواصل، والوضع النسائي في مجتمعنا... هذا بالإضافة إلى سؤال الحرية بحسب خطابات الإصلاح.

ويعتبر الدكتور عبد اللطيف أن إيماننا بالحداثة باعتبارها أفقاً فكرياً مفتوحاً على الحاضر والمستقبل، وبأن ثقافتنا باتت منفتحة على قيم الأزمنة الحديثة والمعاصرة، كل ذلك ساهم في جعل هذا الكتاب حافزاً على تعميق النظر في إشكالات الحاضر العربي ومظاهره الفكرية والسياسية.

الدكتور كمال عبد اللطيف

● أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس أكدال بالرباط، من مؤلفاته:

- أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب (٢٠٠٣)
- أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل (٢٠٠٣)
- التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري (٢٠٠٤)

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-26-1